AUTHOR:

HALLESBY, OLE

TITLE:

JOHANNES VOLKEITS ERKENNTNISTHEORIE...

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

1909

Master Negative #

93-81669-20

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dissertation

Hallesby, Ole 1879- 1961

Johannes Volkelts erkenntnistheorie; eine darstellung und kritik

Erlangen 1909

Bibliography p 76

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB

DATE FILMED: 8-13-93 INITIALS: MGy

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

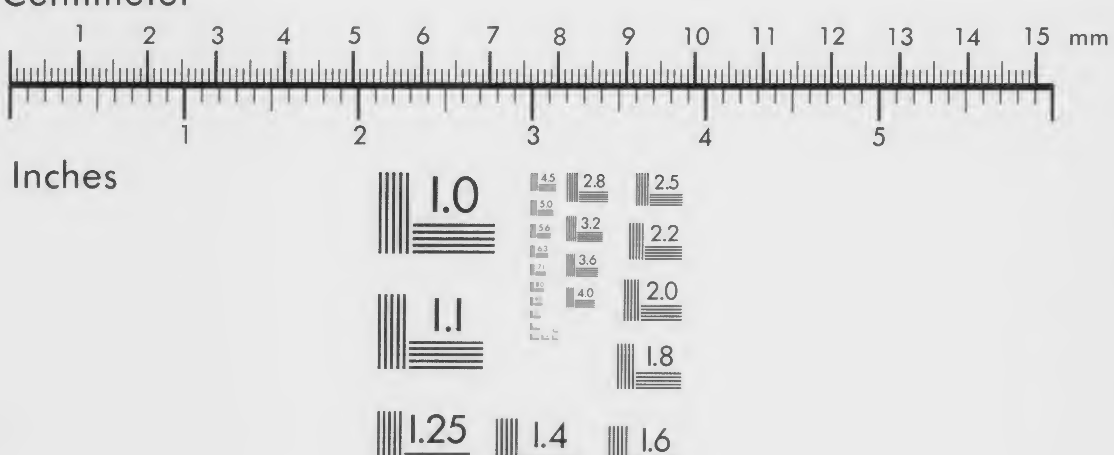


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Johannes Volkelts Erkenntnistheorie.

Eine Darstellung und Kritik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Ole Hallesby 1879-

aus Norwegen.

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Februar 1909.

Erlangen.

K. B. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1909.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Universität Erlangen.

Referent: Herr Professor Dr. R. Falckenberg.
Dekan: Herr Professor Dr. E. Wiedemann.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhalt.

Geschichtliche Orientierungspunkte.

Man hat gesagt, für die griechische Philosophie habe das erkenntnistheoretische Problem noch nicht existiert. Dies ist insofern richtig, als die Griechen niemals unser Erkenntnisvermögen grundsätzlich bezweifelt haben. Sie gehen unbefangen davon aus, daß unser Erkennen in den Hauptzügen uns das wirkliche Weltbild gibt. Daß die in unserem Erkennen vorgefundene Außenwelt wirklich existiert, haben sie keinen Augenblick bezweifelt. Sie haben nur bezweifelt, daß wir mit unseren unvollkommenen Erkenntnisfunktionen ein in den Einzelheiten wahres, sich selbst nicht widersprechendes Bild dieser wirklich existierenden Welt bekommen können.

Es war der neueren Philosophie vorbehalten, das erkenntnistheoretische Problem zu stellen. Ein ziemlich langer Kampf mußte jedoch vorangehen, bis der aristotelische Bann gebrochen war, bis die Naturwissenschaft nachgewiesen hatte, daß die Formen unserer Wahrnehmung nicht ohne weiteres als Eigenschaften auf die Dinge übertragen werden dürften.

Decartes formuliert nun das erkenntnistheoretische Problem zum erstenmal so: Was ich erkenne, ist zunächst auf mein eigenes Bewußtsein beschränkt, die Welt ist mir allein als Vorstellung gegeben. Die Frage lautet nun: ist sie mehr als meine Vorstellung? Wird sie bejaht, so fragt sich weiter: was an der Vorstellung gehört meiner Subjektivität an und was ist unabhängig von ihr vorhanden, was ist in meiner Vorstellung das Ideale, Was ist das Reale? Decartes antwortet: Meine Idee von Gott beweist mir die Existenz anderer Subjekte. Die Existenz einer Außenwelt bewährt sich durch die Sinnesempfindungen, die ich nicht beliebig bald so, bald anders zu empfinden vermag. Das Verhältnis zwischen dem Idealen und dem Realen bestimmt Decartes so: Die Sinnes-

wahrnehmung ist subjektiv und täuscht. Das eingeborene, begriffliche Denken dagegen gibt uns die wahre Wirklichkeit: die Substanz.

Hat nun Decartes damit unser Erkenntnisvermögen als solches zum Problem gemacht? Kaum. Er beginnt mit dem Zweifel am Wissen. Aber sobald er ein absolut unbezweifelbares Wissen gefunden hat, steht es ihm als selbstverständlich fest, daß das Denken von sich aus die Wirklichkeit konstruieren kann. Am deutlichsten tritt dies hervor, wo er von dem subjektiven Gottesbewußtsein auf die Existenz Gottes schließt.

Insofern hat Decartes noch nicht die volle Schwierigkeit des erkenntnistheoretischen Problems gefühlt. Aber mit seinem grundlegenden Zweifel als Ausgangspunkt der philosophischen Forschung hat er den späteren Forschern die Richtung angegeben, nach welcher dieses Problem in seiner ganzen Tiefe gestellt und seine Lösung gesucht werden muß.

Zwischen Decartes und Kant ist die Philosophie erkenntnistheoretisch beschäftigt mit der Frage nach dem Ursprung der Ideen. Der Rationalismus geht hier hauptsächlich in den Fußstapfen des Decartes und sieht das Kennzeichen der Wahrheit in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen. Der englische Empirismus bezweifelt das Erkenntnisvermögen ebensowenig wie der Rationalismus. Nur bestimmt er anders die Abkunft der Erkenntnis und die Grenze des Wissens.

So behauptet Locke z. B. ausdrücklich, daß die durch Sinneseindrücke entstandenen Vorstellungen mit der Wirklichkeit selbst übereinstimmen, selbst wenn sie keine direkten Abbildungen der Dinge sind. — Selbst ein Berkeley bezweifelt nicht die objektive Gültigkeit der Erkenntnis. Seine ideale Welt ist ebenso objektiv gültig wie die Substanz für die Rationalisten. Ja der große Skeptiker Hume hält auch eine Erkenntnis der Dinge fest; er schränkt nur das Gebiet des sicheren Wissens ein.

Decartes hatte zuerst die Subjektivität unserer Anschauungsformen als Problem formuliert und erkenntnistheoretische Konsequenzen daraus gezogen. Geulincx stellt zuerst die Denkformen unter denselben Gesichtspunkt: welche Gewähr bietet der klare und deutliche Begriff für die Realität des

Inhaltes? Decartes hat gezeigt, daß wir Farbe und Ton als sekundäre Eigenschaften von Bewegung und Ausdehnung als den primären unterscheiden müssen. Aber die Verstandesbegriffe Bewegung und Ausdehnung sind ebenso subjektiv wie die Anschauungsformen.

Was Geulincx nicht vermochte, das tat Kant: er zog die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser epochemachenden Entdeckung und stellte damit das Problem, das die Nachwelt bis heute beschäftigt hat: wenn sowohl die Anschauungsformen als die Denkformen nur subjektive Forderungen sind, wie können sie dann objektive Gültigkeit haben? — Kants Antwort lautet: weil wir nur die Grundsätze unseres Verstandes erkennen. Unser Verstand ist selbst der Gesetzgeber der Natur. Er macht aus der Sinnenwelt eine „Natur".

Kant behauptet, daß er zuerst eine wirkliche Kritik der Vernunft unternommen habe. Mit Recht. Wir fragen nur: wie tief ging seine Kritik und damit seine Problemstellung? Seine Fragen lauten: wie kommt Erkenntnis zustande? Aus welchen Faktoren setzt sie sich zusammen? Wie weit reicht sie? — Stellen wir auch hier dieselbe Frage wie oben: Hat Kant das Erkenntnisvermögen bezweifelt? dann dürfen wir vielleicht antworten: dies ist ihm kein Problem gewesen. Wie Decartes behandelt auch Kant die Frage, ob es Dinge außerhalb unserer Vorstellung gibt, nur vorübergehend. Und wie Decartes findet auch er, daß die Sinnesempfindungen eine Außenwelt bezeugen. Hier sehen wir, wie viel Dogmatismus sich noch in die Kantische Kritik einmischte. Daß wir unseren subjektiven Wahrnehmungsfunktionen zu glauben haben, steht ihm selbstverständlich fest. Er beweist eine transsubjektive Existenz durch eine intrasubjektive Bewußtseinsforderung.

Dementsprechend dürfen wir vielleicht sagen: Kant hat ebenso wie Decartes, Locke, Berkeley und Hume die Grenzen der Erkenntnis bezweifelt und kritisiert. Das Erkenntnisvermögen dagegen hat er weder bezweifelt noch kritisiert. Charakteristisch genug lautet auch Kants grundlegende Frage: wie (nicht ob) synthetische Urteile apriori möglich sind.

Decartes fragte: Was ist das Ideale, was ist das Reale in meiner Vorstellung von den Dingen? Kants Antwort lautet:

Alles ist ideal, wir erkennen nur unsere eigenen Erkenntnisgesetze. Die Dinge sind durch den Schleier der Anschauungs- und Denkformen für immer von uns getrennt. Diese Konsequenz hat den im tiefsten rationalistisch denkenden Kant erschreckt. Und da er niemals das Problem: Subjektiv-Transsubjektiv zu kritischer Behandlung aufgenommen hatte, so läßt er die Erkenntnis auf verschiedenen Wegen sich aus dem Bann der Anschauungs- und Denkformen in das Gebiet der Dinge hinausschleichen.

Diese von Kants Standpunkt aus inkonsequenten Unternehmungen haben für die folgende erkenntnistheoretische Forschung eine schicksalschwere Bedeutung gehabt. Die erste philosophische Generation nach Kant (Fichte, Schelling und Hegel) hat nicht Kants erkenntnistheoretische Problem gefühlt, geschweige weiter bearbeitet. Sie ergriffen alle mit der Notwendigkeit der Reaktion die positive Seite des großen Kritikers: Das Ich bestimmt über die Natur, gibt ihr Form und Gesetze.

Weder diese spekulative noch die darnach folgende materialistische Philosophie hat besonders wichtige Beiträge zur erkenntnistheoretischen Forschung gegeben. Erst mit der erneuerten Kantforschung in den letzten vier Jahrzehnten ist das erkenntnistheoretische Problem aufs neue in den Vordergrund getreten. Der Neukantianismus stellt und löst dies Problem gewöhnlich im Sinne Kants, doch mit Beseitigung des Kantischen „Undinges“, des Dinges an sich. Der Positivismus und der Empiriokritizismus behandelt diese Frage in einer geradezu unbegreiflichen Oberflächlichkeit, man könnte sagen, als ob die philosophische Behandlung der Anschauungsformen seit den Tagen des Decartes ihnen ganz unbekannt wäre. Es wird gesagt: Der Erfahrung allein haben wir zu glauben. Wenn nur die subjektiven Zutaten unseres Vorstellens abgesondert werden, so gibt uns die Empfindung den Inhalt des Seins. — Der Bewußtseinsmonismus dagegen nimmt mit Entschiedenheit das alte Problem auf: gibt es überhaupt eine objektive Wirklichkeit außerhalb meiner subjektiven Vorstellung? Dies ist insofern ein großer Fortschritt, als weder Kant noch der Neukantianismus dies Problem zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht hat. Der Bewußtseinsmonismus nimmt einen ganz richtigen Ausgangspunkt ein: mit unmittelbarer Gewißheit wissen wir nur von unseren eigenen Bewußtseinstatsachen. Aber indem er die Existenz anderer Subjekte anerkennt, bricht sein ganzes erkenntnistheoretisches System zusammen.

Hiermit haben wir in den Hauptzügen die Geschichte des Problems kurz gezeichnet, das das treibende Motiv der erkenntnistheoretischen Forschung Volkelts von Anfang an gewesen ist: Gibt es eine objektive Erkenntnis?

Diese Frage, von Decartes schon gestellt, durch die Forschung Kants erst dringend notwendig geworden, von den späteren Forschern mit mangelnder Konsequenz aufgenommen, beschäftigt Volkelt schon in seinem ersten Werk: „Immanuel Kants Erkenntnistheorie“ (1879). Hier gibt er nicht bloß eine tiefgehende Untersuchung der verschiedenen Denkprinzipien Kants, sondern auch eine positive Lösung der vielen erkenntnistheoretischen Widersprüche, die er mit unwiderlegbarer Konsequenz bei dem großen Kritiker entdeckt. Er gibt deshalb diesem historischen Werk auch den Nebentitel: Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie. Dasselbe Problem nur auf ein besonderes Gebiet beschränkt beschäftigt ihn auch in der Antrittsrede „Über die Möglichkeit der Metaphysik“ (1883). 1886 erschien sein erkenntnistheoretisches Hauptwerk: „Erfahrung und Denken, Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie“. Hier gibt er die Grundlagen seines Systems mit einer Selbständigkeit und einer kritischen Unbefangenheit, die in unserer Zeit ganz besonders wohltuend wirkt. Endlich hat er 1906 in den „Quellen der menschlichen Gewißheit“ die Resultate seines Systems kurz und scharf pointiert dargestellt.

Ausgangspunkt und Methode.

Volkelt, wie schon Decartes, nimmt seinen Ausgangspunkt in unserem absolut unbezweifelbaren Wissen von unseren eigenen Bewußtseinsvorgängen. Die Gewißheit von diesem Wissen läßt sich nicht beweisen, aber auch nicht bezweifeln. Sie ist selbstverständlicher Art. Was dagegen außerhalb meines Bewußtseins liegt, kann ich ebenso selbstverständlich

nicht „wissen“, d. h. ich kann seiner nicht unmittelbar innewerden. Des Transsubjektiven können wir bestenfalls nur als unserer Vorstellung davon innewerden.

Wenn nun Volkelt diesen radikalen Zweifel als Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung wählt, so ist dies nichts Originelles. Aber originell ist seine konsequente Durchführung dieses radikalen Zweifels. Das hat vor ihm niemand getan und niemand gewagt Für Decartes war der gleichlautende Satz mehr Ausdruck eines methodischen Bedürfnisses als einer erkenntnistheoretischen Forderung. Er konnte noch von einem Beweisen der Gültigkeit der Erkenntnis sprechen. Und die Kritiker, die heutzutage alles Wissen auf das Bewußtsein beschränken, haben noch nicht gewagt, diesen Standpunkt konsequent durchzuführen. Sie behaupten zwar, daß wir keine Außendinge, sondern immer unsere eigenen Bewußtseinsvorgänge erkennen können. Aber andere Subjekte setzen sie schon bei der Grundlegung der Erkenntnistheorie voraus. Hier hat Volkelt mit energischer Gedankenkonsequenz die Grenze zwischen dem Subjektiven und dem Transsubjektiven gezogen. Dies ist seine erste selbständige Großtat, die von entscheidender Bedeutung für die ganze weitere Problemstellung wird. Wird dieser konsequente Zweifel als Ausgangspunkt festgehalten, dann ist schon die neue eigentümliche Aufgabe und Methode der Erkenntnistheorie gegeben.

Will man von diesem Ausgangspunkt aus eine Theorie des Erkennens erbauen, dann ist zunächst kaum mehr als ein Weg zu gehen: alles bezweifelbare Wissen konsequent fernzuhalten, und das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung als einziges Fundament zu benutzen, um dann weiter zu untersuchen, ob von hier aus eine Brücke zum transsubjektiven Gebiet führt.

Auch dies haben sich mehrere Forscher vor Volkelt als Aufgabe gestellt. Doch ist das Prinzip der reinen Erfahrung in allen seinen Konsequenzen vorher nicht gefaßt worden. Was früher mehr gelegentlich behandelt worden ist, macht Volkelt zum ersten Problem der Erkenntnistheorie. Er nimmt dies Prinzip zu systematischer Untersuchung auf und zeigt sowohl die Vorteile als die Mängel der unmittelbaren Erfahrung. Damit ist — historisch gesehen — das von Decartes und Kant dunkel gefühlte Problem in seiner Tiefe gesehen und mit seinen ernsten Schwierigkeiten gestellt. Nun erst wird mit Evidenz nachgewiesen, was es heißt, daß unsere Anschauungs- und Denkformen subjektiver Natur sind. Hier erst wird die Konsequenz aus Kants Kritik der reinen Vernunft gezogen. Hier wird das zum Problem gemacht, was Kant als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, nämlich die wirkliche Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich.

Von dem Fundamentalsatz aus ist weiter gegeben, daß alles was wir von einer Außenwelt zu wissen meinen, nie durch unmittelbares Innewerden uns gegeben werden kann, sondern nur in der Form einer Forderung, daß unsere subjektiven Bewußtseinsvorgänge transsubjektive Gültigkeit haben sollen. Und die Berechtigung dieser Forderung können wir niemals beweisen, sie wird sich immer nur als Gewißheit verbürgen. Damit ist auch gegeben, daß die Theorie des Erkennens als eine Theorie der Gewißheit gestaltet werden muß.

Auch was Volkelt mit einem unglücklichen Wort voraussetzungslose Erkenntnistheorie nennt, folgt aus dem Fundamentalsatz. Das objektive Erkennen wird ja in der Erkenntnistheorie in Frage gestellt und zur Prüfung aufgenommen. Deswegen wäre es ganz verkehrt, die Ergebnisse des objektiven Erkennens zu Hilfe zu nehmen. Hier darf man zunächst nur das absolut unbezweifelbare Wissen verwenden. — Was Schuppe[1]) gegen diese voraussetzungslose Erkenntnistheorie einwendet, trifft nicht Volkelts Methode. Volkelt hat besonders in „Erfahrung und Denken“[2]) die Voraussetzungslosigkeit sehr eingehend erörtert. Hier unterscheidet er zwischen psychologischen und logischen Voraussetzungen. Mit psychologischen Voraussetzungen meint er nun die Erkenntnisergebnisse als subjektive Bewußtseinsvorgänge ganz abgesehen davon, ob sie auch eine objektive Gültigkeit besitzen. Als solche gehören sie der reinen Erfahrung und dürfen ohne weiteres verwendet werden. — Doch zeigt sich, dass die

[1]) Philosophische Monatshefte 1882. S. 375 ff.
[2]) S. 9—13.

Terminologie besser gewählt sein könnte. Ein Wort, das so vieler Erklärungen braucht, bringt mehr Verwirrung als Licht über die Sache.

Hier wird nun das Erkenntnis*vermögen* in Frage gestellt, nicht nur wie so oft früher die Erkenntnisresultate oder der Inhalt des Erkennens. Deswegen kann die alte Methode des *Beweisens* auch nicht mehr verwendet werden. Ein Beweis setzt andere Subjekte voraus. Und von diesen „wissen" wir auf diesem Standpunkt noch nichts. — Die Methode der Untersuchung ist dementsprechend einfach eine Selbstbeobachtung und ein *Aufzeigen* der Bewußtseinsvorgänge. Unter diesen sind nun besonders die hervorzuziehen, die mit unmittelbarer Gewißheit, transsubjektige Gültigkeit zu haben, ausgestattet sind. Läßt sich das objektive Erkennen nicht auf diesem rein subjektiven Boden rechtfertigen, dann gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Rechtfertigung derselben.

Von hier aus ist nun die methodische Stellung der Erkenntnistheorie den anderen Wissenschaften gegenüber gegeben. Alle anderen Wissenschaften setzen die Möglichkeit des objektiven Erkennens voraus. Deswegen muß die Erkenntnistheorie allen anderen Forschungszweigen vorangehen. Weder psychologische noch logische noch metaphysische Voraussetzungen dürfen der Erkenntnistheorie zugrunde gelegt werden. Besonders scharf tritt er hier auf gegen die üblichen psychologischen Voraussetzungen. Jede Voraussetzung, die auf dem objektiven Erkennen ruht, muß ferngehalten werden. Die logischen Voraussetzungen müssen insofern ferngehalten werden, als sie allgemeingültige Gesetze und Formen des Denkens behaupten. — Das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Logik wird später behandelt werden[1]).

Das unbezweifelbare Wissen.

Hat man bei der Grundlegung der Erkenntnistheorie nur das Wissen von den eigenen Bewußtseinsvorgängen zu verwenden, dann ist die nächste wissenschaftliche Aufgabe schon gegeben: dies Wissen nach *Art*, *Umfang* und *Leistungsfähigkeit* zu untersuchen.

[1]) Siehe unten S. 95ff.

Zuerst: mit welcher Gewißheit ist dies Wissen verbunden? Die Selbstbeobachtung sagt mir, daß die Bewußtseinstatsachen mit *unbezweifelbarer* Gewißheit gewußt werden. Und fragen wir weiter, worauf diese Gewißheit beruht, welche Grundlage sie hat, dann muß geantwortet werden: sie ist von vollkommen *selbstverständlicher* Natur, d. h. es wäre sinnlos, eine Begründung dafür zu verlangen, daß ich ein völlig sicheres Wissen z. B. von meinem Ermüdungsgefühl behaupten darf. Dieser Satz ist nicht infolge eines Schlusses gewiß, sondern sagt uns, daß das Wissen von meinen eigenen Bewußtseinsvorgängen, so oft es sich vollzieht, in seiner Tatsächlichkeit sein eigenes Erkenntnisprinzip besitzt.

Hinsichtlich des *Umfanges* dieses Wissens zeigt die Selbstbeobachtung, daß nicht alles das, was im Bewußtsein vorgeht, mir unmittelbar gewiß ist. Das einfache Haben von Bewußtseinsvorgängen ist noch nicht das Wissen von ihnen. Wissen ist vielmehr das *aufmerksame* Haben und Unterscheiden meiner Bewußtseinsvorgänge. Auch von *vergangenen* Bewußtseinsvorgängen besitze ich unbezweifelbares Wissen, weil die Erinnerung diese vergangenen Vorgänge aufs neue auftauchen läßt. Hier liegt deshalb keine neue Gewißheitsart vor.

Volkelt führt hier eine neue Benennung ein. Unter Erfahrung versteht man gewöhnlich das, was meinem Bewußtsein gegenwärtig ist. Deshalb läßt sich die bisher erörterte Gewißheit auch als die *Gewißheit der reinen Erfahrung* bezeichnen. Und das bisherige Ergebnis läßt sich nun so ausdrücken: Das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung darf bei der Grundlegung der Erkenntnistheorie als ausschließliches Prinzip verwendet werden.

Wir haben bisher das Wesen und den Umfang dieses Prinzips kennen gelernt. Nun die *Leistungsfähigkeit*. Hier geht Volkelt zunächst negativ vor, zeigt, was wir niemals erfahren haben und niemals erfahren können. Er wendet sich speziell gegen die Positivisten und die Bewußtseinsmonisten, die auch die reine Erfahrung als erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt genommen wissen wollen. Zuerst zeigt er nun, daß wir unmöglich den Wahrnehmungsinhalt als etwas Transsubjektives *erfahren* können. Es ist wohl möglich, daß

eine ähnliche Welt im Transsubjektiven existiere, aber die Erfahrung gibt doch immer nur das Intrasubjektive.

Damit ist nun die gewöhnliche philosophische und naturwissenschaftliche Auffassung, daß die Sinneswahrnehmung uns unmittelbar des Daseins einer Außenwelt versichere, hinfällig. Ebenso die Anschauung, daß wir die Materie und die Kraft erfahren können. Diese Behauptung trägt dazu einen doppelten Widerspruch in sich. Denn Kräfte, Materie, Moleküle, Atome, werden niemals wahrgenommen, sondern immer zu den Wahrnehmungen hinzu vorgestellt. Zum Unerfahrbaren gehört weiter das Unbewußte, von dem wir eine Vorstellung bekommen können nur durch Schlüsse von unserem eigenen Leben aus. Dasselbe gilt auch von den anderen Bewußtseinen, sowohl der Tiere als der Menschen. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins verbürgt mir lediglich meine eigenen Bewußtseinsvorgänge.

Auch viele Erkenntnistätigkeiten lassen sich nur durch Voraussetzung des Transsubjektiven vollziehen. Das Beweisen fordert Gelten und setzt also andere gleichdenkende Subjekte voraus. Dasselbe gilt der sachlichen Notwendigkeit, die jeden Akt des Schließens und Beweisens begleitet. Die Erfahrung gibt nur das Einzelne und darf natürlich nichts von dem, was noch nicht erfahren ist, aussprechen. Sie kann nur das Faktische, nie das Notwendige aufzeigen.

Nicht nur die Außenwelt und die in ihr vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit ist der Erfahrung unerreichbar. Auch die Kontinuität der eigenen Bewußtseinsvorgänge ist unerfahrbar. Zwar fühle ich mich in allen meinen Vorstellungen als dasselbe Bewußtsein, also mit mir identisch. Aber ich kann mich nie isoliert von meinem jeweiligen Bewußtseinsinhalt wissen, und dieser Inhalt wechselt von Zeit zu Zeit. Kontinuität kommt den Bewußtseinsvorgängen nur insofern zu, als sie sich sämtlich in meinem Bewußtsein abspielen. Dagegen als besonderen von einander unterschiedenen mangelt ihnen jedwede Kontinuität.

Dies trifft auch die Kausalität. Ich erfahre niemals das Verhältnis des Bestimmens und Wirkens zwischen meinen Vorstellungen. Die Erfahrung zeigt überall nur ein simul und post. Nicht einmal das Kausieren meines Wollens erfahre

ich. Auch hier erfahre ich nur das Nacheinander. Die Kausalität läßt sich also überhaupt nicht erfahren, sie wird immer zu meiner Erfahrung hinzugedacht. Ja nicht nur dies, sie wird sogar in die Erscheinungen selbst hineingedacht, als ob sie ihnen innewohnte. — Auch nicht die Regelmäßigkeit läßt sich erfahren. Die Erfahrung ist doch immer voll von Lücken, und kenne ich nur das Erkenntnisprinzip der Erfahrung an, dann habe ich kein Recht, diese Lücken durch Denken auszufüllen.

Will man wie die Positivisten ausschließlich das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung gelten lassen, dann ist nach dem oben Dargestellten jede Wissenschaft unmöglich. Denn die Wissenschaft muß doch immer mit Allgemeingültigkeit rechnen. Ja, das Bewußtsein selbst würde eine sinnlose Reihe von unzusammenhängenden Einzelzuständen bilden, die uns in kurzer Zeit wahnsinnig machen müßten.

Damit ist die erste Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst. Es steht nun fest, was wir wissen, und daß dies Wissen uns unmöglich zum objektiven Erkennen führen kann.

Daß Volkelt dieses Ergebnis als seinem ganzen System drohend fühlen mußte, ist ja nur natürlich. Er hat dann auch in seinem letzten Werk[1]) sich selbst folgende Frage gestellt: alles was bisher auf Grundlage des Selbstinneseins gesagt ist, schließt ja Denkakte in sich, wie kann man denn der Selbstgewißheit des Bewußtseins als solcher, abgesehen vom Denken, den Rang einer Gewißheitsquelle zuschreiben? Volkelt antwortet: 1. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins erhebt als solche nicht den Anspruch, etwas Allgemeines auszusagen. Sie besteht auch ohne Hinblick auf die Zustimmung anderer. Sie ist als ein Monolog zu betrachten. 2. Die Form des Urteils benutzt sie zwar und muß sie benutzen, aber die Gewißheit hat nicht in dem urteilsmäßigen Verknüpfen ihren Grund, sondern ruht völlig auf und in sich. 3. Die sprachlichen Ausdrücke, die ja immer etwas Allgemeines enthalten, werden nur verwendet entweder als Hinweisungen auf einzelne Bewußtseinsinhalte, deren ich unmittelbar gewiß bin, oder als Zusammenhang vieler ähnlicher Bewußtseinsinhalte.

---

[1]) Die Quellen der menschlichen Gewißheit S. 10ff.

Diese Antwort Volkelts finden wir ganz und gar zutreffend, aber nicht genügend. Volkelt hat in dieser Antwort gar nicht die eigentliche Schwierigkeit berührt. Machen wir uns einmal Volkelts Stellung klar, dann leuchtet die Schwierigkeit von sich selbst ein: Wie oben gezeigt, hat Volkelt die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisprinzipes der reinen Erfahrung nachgewiesen. Dieses Erkenntnisprinzip führt uns — wenn es als ausschließliche Erkenntnisquelle benutzt werden soll — von aller Wissenschaft weg in Dunkel, ja Wahnsinn hinein. Vorher hat Volkelt kategorisch behauptet[1]), der Erkenntnistheoretiker darf anfangs nur dieses Prinzip benutzen, denn nur dieses gibt uns unbezweifelbares Wissen. Diese zwei Sätze Volkelts brauchen nur einander gegenübergestellt zu werden, so sieht doch jedermann den schreienden Widerspruch. Ist das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung so arm, wie Volkelt es dargestellt hat, dann ist es selbstverständlich unbrauchbar auch als Ausgangspunkt einer erkenntnistheoretischen Untersuchung. Ist wirklich mein Bewußtsein eine so diskontinuierliche, kausalität- und regellose Erscheinung wie Volkelt es mit großer Mühe bewiesen hat, dann ist natürlich selbst ein M o n o l o g undenkbar. Es läßt sich nach Volkelts Darstellung gar nicht vorstellen, wie ein solches Bewußtsein — auch ohne Anspruch auf Zustimmung anderer Subjekte — sich selbst beobachten könnte, ja sogar eine schöne Reihe von Verknüpfungen und Schlüssen, die zwar als ganz subjektiv dahingestellt, aber doch logisch korrekt ausgeführt sind, vornehmen könnte. — Hier hat L a s s o n[2]) den Einwand scharf formuliert, indem er sagt: „was er (Volkelt) ausmacht, das macht er durch Denken aus“; „er scheint nur sein eigenes Tun zu verkennen“.

Wie wir oben hervorgehoben haben, sind Volkelts prinzipielle Erörterungen hinsichtlich der sogen. Voraussetzungslosigkeit ganz berechtigt. Aber nachdem er das unbezweifelbare Wissen auf einen unzusammenhängenden Wirrwarr von Bewußtseinsvorgängen beschränkt, hat er den Ast, auf dem er selbst Platz genommen hatte, abgesägt.

[1]) Erfahrung und Denken S. 11, 17, 27, 28, 29, um nur diese Stellen zu nennen.

[2]) Philosoph. Monatshefte 24. 1888. S. 205.

Ist nun Volkelts Bestimmung des Inhalts der reinen Erfahrung korrekt? Wir können gleich hinzufügen: dann ist sein erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt unbrauchbar, ja dann ist nach seinen eigenen Andeutungen eine Theorie des Erkennens überhaupt eine Unmöglichkeit. — Indessen läßt sich vielleicht ohne allzugroße Schwierigkeit nachweisen, daß die Sachlage eben umgekehrt zu betrachten sei: Volkelts Ausgangspunkt ist korrekt, aber die Bestimmung des Inhalts der reinen Erfahrung beruht auf einer merkwürdigen inkonsequenten Durchführung seiner eigenen Definition der Erfahrung. Die letzte lautet: „alles was meinem Bewußtsein gegenwärtig ist“ oder: „scheidewandloses Innewerden“[1]). Und zu dem, was meinem Bewußtsein gegenwärtig ist, rechnet er nun alles, was in meinem Bewußtsein w a h r g e n o m m e n wird. Aber, wie wir sahen, die Außenwelt, die anderen Subjekte, die Allgemeingültigkeit, die Notwendigkeit, die Kausalität, ja selbst die Regelmäßigkeit rechnet er als unerfahrbar, weil diese alle h i n z u g e d a c h t werden. M. a. W. rechnet Volkelt die Forderungen des Denkens nicht als meinem Bewußtsein gegenwärtig, wie er es auch geradezu ausspricht: „Das Denken . . . ist eo ipso ein Postulieren von Unerfahrbarem. Nur die A k t e dieses Postulierens lassen sich e r f a h r e n“[2]). Hier bemerken wir eine ganz merkwürdige Inkonsequenz. Die Akte der Denktätigkeit lassen sich erfahren, nicht die Forderungen, und doch will wohl Volkelt kaum verneinen, daß die Forderungen meinem Bewußtsein gegenwärtig sind, sonst könnte er ja gar nicht von ihnen sprechen. Alles was als ein Bild in meinem Bewußtsein auftritt, gehört meiner Selbstgewißheit des Bewußtseins, gleichgültig woher es kommt, durch die Sinne, die innere Wahrnehmung oder durch Denken. Tritt es in mir auf, so ist es mir unmittelbar gewiß, zwar nur als Bewußtseinsvorgang ohne Anspruch auf objektive Gültigkeit. Dies scheint Volkelt ganz verkannt zu haben und sieht alles Gedachte oder, wie er es nennt, Hinzugedachte als Unerfahrbares an. Und einer besonderen Untersuchung wert ist die Frage, wie hat Volkelt diese Inkonsequenz begehen können und wie ist sie seinem scharfen Auge so ganz entgangen.

[1]) Die Quellen. S. 8.

[2]) Erfahrung und Denken. S. 365.

Sehe ich recht, so ist seine ganze Fragestellung von dem Kampf mit den Positivisten ein wenig zu viel beeinflußt. Dies hat ihn augenscheinlich zu der unglücklichen Terminologie veranlaßt „reine Erfahrung“ statt Selbstgewißheit des Bewußtseins einzuführen. Damit scheint die schiefe Fragestellung schon eingeschlichen. Denn wenn die Positivisten „reine Erfahrung“ benutzen, so ist es im Gegensatz zum Denken. Nun sieht man auch aus den an sich sehr interessanten Erörterungen, Erfahrung und Denken S. 64—113, daß Volkelts Widerlegung des positivistischen Standpunktes ganz von diesem Gegensatz bestimmt ist. Er stellt immer das Erfahrene und das Gedachte oder Hinzugedachte einander gegenüber. Und von hier aus zeigt sich leicht das Schicksalschwere dieser Terminologie. Volkelt führt die „reine Erfahrung“ ein statt der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Also ist hier der Gegensatz: reine Erfahrung-Transsubjektives. Aber diesen Gegensatz hat er sogleich vergessen und verlassen, sobald er die positivistische Terminologie eingeführt hat. — Hiermit mag es nun sein wie es will. Doch scheint diese Lösung des sonst ganz unbegreiflichen Widerspruchs die natürlichste zu sein.

Gehört nun, wie wir es nachzuweisen versucht haben, das Denken als subjektiver Vorgang der Selbstgewißheit des Bewußtseins, dann läßt sich Volkelts erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt halten. Dann ist erstens die Denktätigkeit des Erkenntnistheoretikers möglich ohne ein neues Erkenntnisprinzip vorauszusetzen, zweitens lassen sich dann die unmittelbar gewußten Bewußtseinsvorgänge beobachten, verknüpfen und ordnen. Und dies alles ist vorläufig als ein Monolog zu betrachten, dessen Inhalt vielleicht später zu Allgemeingültigkeit erhöht werden kann.

Zuletzt ein paar Worte über Volkelts Widerlegung der positivistischen Anschauung. Was Volkelt den Positivisten gegenüber ausführt, hat seine völlige Gültigkeit. Denn sobald die Frage gilt: Erfahrung-Denken, so wie die Positivisten behaupten, dann trifft Volkelts Widerlegung ganz und gar zu. Was er hier von dem Wirrwar der Bewußtseinsvorgänge nachgewiesen hat, das ist die unerbittliche Konsequenz des positivistischen Standpunktes. Will man wie die Positivisten die Erfahrung rein vom Denken haben, dann behält man wie Volkelt zeigt nur den Wirrwarr zurück. — Dagegen scheint er den subjektiven Idealisten ein wenig Unrecht zu tun. Sie verneinen doch gar nicht die Denktätigkeit als Bewußtseinsvorgang. Deshalb kann man ihnen keinen Vorwurf machen, daß sie von Kausalität u. s. w. sprechen. Sehe ich recht, so haben sie nur einen angreifbaren Punkt, nur eine Inkonsequenz, nämlich die Annahme der Existenz anderer Subjekte. Und hier gibt ihnen Volkelt ein Problem zu lösen, indem er zeigt, daß sie, um konsequent ihren Standpunkt festzuhalten, notwendig in Solipsisimus enden müssen.

Was Volkelt durch seine scharfsinnige Widerlegung des Ausgangspunktes der heutzutage mächtigsten Denkrichtung für die philosophische Forschung geleistet hat, läßt sich nach dem Gehör, das seine Gedanken bisher gewonnen haben, gar nicht messen. Die Zukunft wird vielleicht zeigen, daß dadurch eine veränderte Fragestellung notwendig gemacht wurde.

Das mittelbare Wissen.

Bisher steht fest, daß wir mit unserem unmittelbaren, unbezweifelbaren Wissen niemals über das Bewußtsein hinaus kommen können. Was der Erkenntnistheoretiker sucht: ein objektives Erkennen, können wir nie mit unmittelbarer Gewißheit erreichen. Und die Art der zwei Gebiete, des Transsubjektiven und des Subjektiven, hat sich so verschieden gezeigt, daß ein direkter Übergang von der subjektiven zu der objektiven Erkenntnis ein Widerspruch ist.

Ist also ein direkter Übergang unmöglich, so fragt es sich: gibt es kein Erkenntnisprinzip, das uns indirekt in Verbindung mit dem Transsubjektiven setzen könnte. Auch dies müßte sich freilich als Erfahrungstatsache kundtun und zugleich die Gewißheit, das Transsubjektive zu erschließen, besitzen. Im Denken finden wir eben das Gesuchte: wir finden oft gewissen Vorstellungsverknüpfungen gegenüber einen eigentümlichen Zwang: indem ich diese Vorstellungen mit einander verknüpfe, haftet ihnen die unabweisliche Gewißheit an, sachlich zu gelten. Diese Gewißheit unterscheidet sich von der vorher besprochenen Selbstgewißheit des Bewußtseins,

die eine individuelle auf Tatsachen in meinem eigenen Bewußtsein beruhende Gewißheit ist, während diese neue Gewißheit eine über der Person liegende Notwendigkeit enthält. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins hat zuweilen den Inhalt: Gefühl sachlicher Notwendigkeit. Die neue Gewißheit dagegen betrifft eben dieses Gefühl, die zwingende, überpersönliche Notwendigkeit, die darin erlebt wird. Dieser Zwang ist von solcher Natur, daß ich überzeugt bin, Widersinniges zu begehen, wenn ich ihm nicht gehorche. Dies ist die Form dieser neuen Gewißheit. Was nun den Inhalt betrifft, so hat sie immer das Transsubjektive zum Gegenstand. Das Gebot, sachlicher Notwendigkeit zu folgen, ist ausnahmslos zugleich ein Gebot, das Erfahrene irgendwie durch Nichterfahrenes zu ergänzen. Meine Bewußtseinsvorgänge geben sich nur einfach als ein Tatsächliches; wo dagegen eine Erkenntnis aus dem Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit erwächst, handelt es sich um ein Erschließen von Nichterfahrenem, um ein Meinen und Treffen transsubjektiven Sachverhaltes.

Die verknüpfende Tätigkeit nun, die mit dem Bewußtsein logischer, sachlicher Notwendigkeit verbunden ist, heißt Denken. Dementsprechend darf man die neue Gewißheit die der Denknotwendigkeit nennen. — Damit ist die Sache einfacher geworden. Um nun eine Übersicht über die neue Gewißheit zu bekommen, brauchen wir bloß die Denkakte zu fixieren. Und weiter um die gemeinsamen Hauptzüge des Notwendigkeitsgefühls, das jeden Denkakt begleitet, zu untersuchen, können wir die einfachsten unter den Denkakten ins Auge fassen. Als solche einfache Denktätigkeiten ergeben sich die sogen. formalen Urteile, d. h. Urteile deren Inhalt mir auf Grund der Selbstgewißheit des Bewußtseins gewiß ist, und nur insofern Denkakte sind, als sie Anerkennung beanspruchen. Und bei jedem, selbst dem einfachsten Denkakte finden wir nun als gemeinsames Hinübergreifen in das Transsubjektive folgende vier Forderungen, die Volkelt als das transsubjektive Minimum bezeichnet: 1. eine Vielheit erkennender Subjekte, 2. eine für alle diese Subjekte geltende Gesetzmäßigkeit, 3. eine transsubjektive Außenwelt, und 4. die konstante Gesetzmäßigkeit in dem Verhältnis des Gegenstandes zu dem Erkennen aller Subjekte.

Bei allen vier Forderungen stellt das Bewußtsein sein Ultimatum: entweder Anerkennung der transsubjektiven Gültigkeit der Denknotwendigkeit oder heller Widersinn.

Was bisher festgestellt ist, beruht nicht auf Beweisen oder Schlüssen. Dem Ausgangspunkt getreu ist alles durch Aufzeigen des tatsächlich in dem Bewußtsein Vorgefundenen erreicht. Aber eben dies ist auch der Sache wunder Punkt. Denn weil diese Gewißheit der Denknotwendigkeit nur ein Vorgang in meinem Bewußtsein ist, kann sie mir niemals Gewißheit von den Außendingen unmittelbar geben. Und fehlt die Unmittelbarkeit, dann fehlt auch die Unbezweifelbarkeit. Insofern muß gleich zugegeben werden, daß die Gewißheit der Denknotwendigkeit anderer Art ist als die Selbstgewißheit des Bewußtseins. Da Dinge und Denken getrennt sind und bleiben, so bleibt das Wissen, das ich durch Denken bekomme, immer eine bloße Forderung, deren Berechtigung ich nur durch Glauben innewerden kann.

Aber die Möglichkeit eines objektiven Erkennens ist erreicht. Der Übergang von den subjektiven Bewußtseinsvorgängen zum Transsubjektiven ist gefunden.

Damit ist auch für die bisherigen Resultate etwas wertvolles gewonnen. Die erkenntnistheoretische Untersuchung mußte ja zunächst als ein Monolog gehalten werden, ohne Rücksicht auf Zustimmung nur als eine individuelle Fixierung des Bewußtseinsinhaltes. Steht es dagegen fest, daß alle die Denkergebnisse, die von dem Gefühl der Denknotwendigkeit begleitet sind, objektive, transsubjektive Wirklichkeit haben, so gilt dies natürlich auch den bisherigen erkenntnistheoretischen Ergebnissen. Was bisher mir unwidersprechlich war, wird durch den Umstand, daß nun die Existenz anderer denkenden Subjekte garantiert ist, zu einer allgemeinen Unbezweifelbarkeit erhoben.

Bevor Volkelt die zwei gefundenen Erkenntnisprinzipien näher zusammenstellt, bestimmt er das Wesen des Denkens etwas genauer. — Er findet, daß die Natur des Denkens ihren erschöpfenden Ausdruck in dem Satz vom Grunde findet. Jedes Urteil behauptet, indem es gedacht wird, ebendamit einen logischen Grund zu haben, will als logisch gerechtfertigt angesehen sein. Der logische Grund antwortet zuerst

auf die Frage: Warum urteile ich so? Was berechtigt mich gerade diesem und nicht dem entgegengesetzten Urteil Wahrheit zuzusprechen? Der logische Grund ist sonach der Erkenntnisgrund. Aber das Denken begnügt sich nicht mit der bloßen Begründung der Verknüpfung, es fordert auch eine Begründung des Inhalts der Verknüpfung. Zwar gibt es viele Denkakte, welche die Kausalität nur als Erkenntnisgrund und nicht als Erkenntnisgegenstand haben. Aber sein Ziel und seine Befriedigung findet das Denken nur in dem Erkennen der Ursachen und Wirkungen. — Und die durch das Denken konstatierte Kausalität läßt sich nicht als eine bloß subjektive Abstraktion infolge des Wahrnehmens der regelmäßigen Aufeinanderfolge erklären. Die Gewißheit der Denknotwendigkeit vergewissert uns, daß wir hier eine transsubjektive Kraft beobachten.

Werfen wir von hier aus unseren Blick ein wenig zurück. Nachdem Volkelt gleich anfangs einen festen Punkt für die weitere Untersuchung in dem unbezweifelbaren Wissen von den eigenen Bewußtseinsvorgängen gefunden hatte, sehen wir ihn mit diesem zweischneidigen Schwert in der Hand eine ernste Tempelreinigung halten. Die unerbittliche Konsequenz, womit er die Grenze des unmittelbaren Wissens, d. h. die Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich gezogen hat, ist — soweit ich die Sache beurteilen kann — seine eigentliche Großtat. Mehrere Forscher vor Volkelt wie Schopenhauer, Hartmann und Baumann haben als berechtigten Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ausschließlich die Selbstgewißheit des Bewußtseins anerkannt. Aber trotzdem haben sie einen Übergang in das Transsubjektive finden wollen, ohne ein neues Erkenntnisprinzip für notwendig zu halten. Und wenn sie auch von einem indirekten Beweise für die Realität der Außendinge sprechen können, so zeigt ja dies, daß der Ausgangspunkt nicht klar gefaßt worden war. Denn hat man erst ausschließlich dem Innewerden der eigenen Bewußtseinsvorgänge die Gewißheit zugesprochen, dann ist und bleibt das Transsubjektive der unmittelbaren Gewißheit unzugänglich. Dies hat Volkelt nach den verschiedenen Seiten hin nachgewiesen, ohne sich erschrecken zu lassen von den erkenntnisnihilistischen Konsequenzen, die notwendig damit zu

folgen scheinen. Und dieses Verdienst Volkelts wird nicht vergessen werden, selbst wenn auch sein positiver Versuch, das Transsubjektive zu erreichen, veralten wird. Denn hier ist eine erkenntnistheoretische Generalabrechnung gehalten, die von bleibender Bedeutung ist. Der menschliche Geist hat endlich die Beschränkung des Wissens nicht nur mehr oder weniger dogmatisch postuliert wie so oft früher in der Geschichte der Philosophie, sondern durch scharfsinnige Selbstbeobachtung und Fixierung der Bewußtseinsvorgänge und Bewußtseinsfunktionen klargelegt. Die Kritik der reinen Vernunft ist nun an dem wichtigsten Punkt ergänzt. Nun ist gezeigt, was Kant zeigen wollte: was in unserer Erkenntnis aus Wissen und was aus Postulieren stammt. — Und wenn hier nachgewiesen ist, daß unser objektives Erkennen nur eine Forderung ist, deren Berechtigung allein in den unabweislichen Bedürfnissen des Menschengeistes zu suchen ist, so darf man vielleicht darin ein Zeichen sehen, daß die Epoche der naturwissenschaftlichen Forschung, die von den Tagen der Renaissance bis heute allen Wissenschaftszweigen ihre Richtung gegeben hat, mit der Zeit einer geisteswissenschaftlichen Forschung weichen müsse, die, mit voller Anerkennung der naturwissenschaftlichen Methode auf ihrem eigenen Gebiet, doch zum Maßstab des Wirklichen und Möglichen nicht nur das kahle intellektuelle Bedürfnis des Menschengeistes macht, sondern auch die anderen Bedürfnisse, die doch in der bisherigen uns bekannten Menschengeschichte tatsächlich die produktive auch auf dem Gebiet des Intellekts befruchtende Rolle gespielt haben, zu ihrem Recht — auch erkenntnistheoretisch — kommen läßt. Allerdings ist ein überaus wichtiger Schritt getan, sobald nachgewiesen ist, daß wir nichts als uns selbst wissen und daß ein Erkennen mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung von der Seite fremder Bewußtseine nur eine Forderung ist, deren Berechtigung ich nur durch den Glauben des Notwendigkeitsgefühls innewerden kann.

Machen wir uns nun klar, was hier eigentlich geschehen ist. Eine intrasubjektive Notwendigkeit ist zum Maßstab der transsubjektiven Notwendigkeit gemacht. Wir können die Denktätigkeit unmöglich vollziehen ohne die Voraussetzung

einer transsubjektiven, kausalgeordneten Welt. Daraus zieht nun Volkelt den Schluß: wenn die Welt nicht existiert, so ist alles Denken unmöglich, dann ist unser Bewußtsein ein Schauplatz geworden, wo absurder Zufall und albernes Wunder ihre spukhaften Vorstellungen aufführen. Aber wir fragen nun: ist dieser Schluß korrekt? Zwar kann das Denken seine Tätigkeit nicht üben, ohne die transsubjektive Welt zu fordern und vorauszusetzen. Aber damit ist doch lange nicht die Existenz gegeben. Wir können durch das Ohr keinen Eindruck bekommen, ohne ihn als Laut oder Ton zu fassen, und doch existiert der Laut nicht außerhalb meines Ohres. Wir können überhaupt keinen Sinneseindruck bekommen, ohne ihn als Eindruck von einer Außenwelt vorauszusetzen. Und doch will Volkelt gar nicht daraus schließen, daß eine solche Welt existiere, sondern — seinem zweifelnden Ausgangspunkt getreu — setzt er einfach voraus, daß diese Forderung nur eine Eigentümlichkeit unserer psychischen Organisation ist. Wir können nicht denken, ohne eine transsubjektive Welt zu fordern. Aber statt auch hier einfach eine intrasubjektive psychische Eigentümlichkeit zu sehen, behauptet Volkelt: die verlangte Welt müsse existieren. Denn das Denken würde, wenn seiner Forderung nicht Gehorsam geleistet würde, gar nicht funktionieren können. Das geben wir völlig zu. Aber wer will ihm diese Forderung versagen? Gestatten wir den Sinnen die Freiheit, nach ihren Gesetzen transsubjektive Gegenstände zu konstruieren, ohne daß wir diese Gegenstände anders als intrasubjektive Konstruktionen ansehen, warum darf nicht auch das Denken nach seinen Gesetzen diese Gegenstände kausal und gesetzmäßig verbinden, verknüpfen und ordnen, ohne daß wir die Existenz dieser geordneten Welt mehr als die der ungeordneten der Sinneswahrnehmungen annehmen.

Volkelt antwortet: diese theoretische Betrachtungsweise sei nicht praktisch durchführbar. Gebe es keine wirkliche Sonne, kein Haus u. s. w., dann werde das Auftauchen dieser Bilder in meinem Bewußtsein ganz sinnlos und rätselhaft; denn dann müsse angenommen werden, daß die Gegenstände immer neu auftreten, so oft sie neu in meinem Bewußtsein vorkommen u. s. w. — Diese Einwände springen doch deutlich aus der Voraussetzung heraus, daß unsere Bewußtseinsvorgänge Abbilder einer existierenden Außenwelt seien. Sobald man dagegen — und dies soll man nach Volkelts Ausgangspunkt doch erst versuchen — konsequent nur eine intrasubjektive Welt mit allerlei Bildern und Vorgängen voraussetzt, dann besorgt das Denken, die Ordnung und den Zusammenhang, der nach unseren Denkgesetzen als notwendig gefühlt wird. — Wenn nun Volkelt behauptet, ohne die Existenz der Außenwelt haben wir „nur die unzusammenhängenden, jeder kausalen Verbindung baren, ja jede Regelmäßigkeit entbehrenden Bruchstücke meines Bewußtseins[1]), so beruht dies auf einer merkwürdigen Verwechselung der Notwendigkeit der Forderung mit der Notwendigkeit der Existenz der Außenwelt.

Volkelt hat ja selbst die Eigentümlichkeit der Denkfunktion so klar dargestellt: den anderswoher zusammengeworfenen Bewußtseinsbildern den mangelnden Zusammenhang einzuschalten, die Kausalität hinzuzudenken. Und da unsere Selbstbeobachtung uns unwiderleglich belehrt, daß wir keinen Sinneseindruck bekommen können, ohne daß die Denktätigkeit dieses Bild gleich in ihren Rahmen setze, durch ihre Einschaltung und ihr Hinzudenken die notwendige Ordnung hervorbringe, so ist es schwer zu verstehen wie man Sinneseindrücke bekommen könnte, ohne zugleich ein durch das Denken postuliertes, mehr oder weniger wohlgeordnetes Weltbild zu haben.

Sehe ich recht, so hängt Volkelts eigentümliche Auffassung an diesem Punkt genau zusammen mit seiner eigentümlichen Auffassung der reinen Erfahrung, die wir schon oben besprochen haben. Die schiefe Fragestellung dort beruhte auf einer Verwechselung der zwei Gegensatzpaare: reine Erfahrung — Transsubjektives und reine Erfahrung — Denken. Auch hier scheint dieselbe Verschiebung eingetreten zu sein als die Folge einer unglücklichen Terminologie. Die Benennung der zwei Erkenntnisprinzipien, das der reinen Erfahrung und das des Denkens, führt leicht zu der positivistischen Problemstellung, wo das Denken der Gegensatz der reinen Erfahrung

[1]) Die Quellen der menschl. Gewißheit S. 21.

ist, während nach Volkelts Ausgangspunkt das Denken und die Wahrnehmung als intrasubjektive Vorgänge auf derselben Linie stehen und dieselbe Gewißheit für ihre intrasubjektiven Bilder verbürgen, beide werden wir unmittelbar inne. — Nun scheint es, als ob die Benennung Denknotwendigkeit für das eine Erkenntnisprinzip den Gedanken von der Notwendigkeit des Denkens auch auf den Standpunkt der reinen Erfahrung weggeführt habe. Das Denken hat immer, auch als Bewußtseinsvorgang der reinen Erfahrung seine Notwendigkeit. Das Neue, das hinsichtlich der Notwendigkeit des Denkens auf dem Standpunkt des zweiten Erkenntnisprinzips vorgenommen wird, ist einfach das Glauben seiner Forderung.

Dies hat auch Volkelt selbst, wo er die Brücke vom subjektiven zum objektiven Erkennen schlägt, stillschweigend voraussetzen müssen. Wäre das vom Denken mit Notwendigkeit postulierte Weltbild nicht schon als Inhalt der reinen Erfahrung aufzuzeigen, dann würde der Brücke auf der Seite des subjektiven Erkennens ihr Fundament fehlen. Sollen wir die Forderung des Denkens glauben, so muß es doch erst etwas postuliert haben, und eben dies postulierte kausal geordnete Bild ist in der reinen Erfahrung enthalten. Durch Glauben nehmen wir nun an, daß die Außenwelt so aussieht wie dieses Bild, nicht umgekehrt. — Auch bei seinem Ausgangspunkt hat Volkelt vorausgesetzt, daß es möglich ist ein geordnetes Gedankenbild zu haben, ohne die Existenz der Außenwelt vorauszusetzen. Sein Gedanke von dem „Monolog" ruht ja eben auf dieser Voraussetzung.

Aber steht die Sache so, dann ist das Volkeltsche System in ein merkwürdiges Dilemma geraten: ist — wie Volkelt geradezu behauptet — die Denktätigkeit ohne die Existenz der Außenwelt unmöglich, ist unser Bewußtsein ohne die Existenz der Außenwelt ein Chaos u. s. w., dann ist das Volkeltsche System insofern durchbrochen, als man in dem subjektiven Erkennen nicht das aufzeigen kann, was durch das Glauben der Denknotwendigkeit zum objektiven Erkennen erhoben wird, nämlich das kausal geordnete Weltbild, und damit fehlt, wie gesagt, der Brücke ihr Fundament auf der Seite des subjektiven Erkennens. Andererseits: ist es so, wie Volkelt anderswo stillschweigend voraussetzt, daß das Denken,

schon ehe die Existenz der Außenwelt geglaubt ist, seine Tätigkeit geübt und sein Weltbild fertig gemacht hat, ja selbst der Außenwelt ihre Existenz und Form gibt, dann steht das Volkeltsche System gar nicht besser als im ersten Fall. Der Eckstein des erkenntnistheoretischen Baus Volkelts ist doch die Unmöglichkeit des Denkens ohne die Existenz der Außenwelt. Birst nun dieser Stein, hat Volkelt selbst am entscheidenden Punkt die Möglichkeit des Denkens ohne die Existenz der Außenwelt annehmen müssen, und darauf ruht ja seine ganze erkenntnistheoretische Untersuchung, dann sinkt unerbittlich der Grund unter seinem System.

Schon aus unserer bisherigen Erörterung dieses Problems läßt sich verstehen, auf welcher Seite dieses Dilemmas wir stehen. Wir haben es als eine Inkonsequenz Volkelts nachgewiesen, daß er die sogen. reine Erfahrung so auffaßt, als ob da kein geordnetes, kausal zusammenhängendes Bewußtseinsbild zu finden wäre. Und ist das so, dann ist Volkelts Versuch, eine Brücke vom subjektiven zum objektiven Erkennen zu bauen, verfehlt oder genauer ausgedrückt: das Fundament ist auf einem verkehrten Platz gelegt.

Wenn wir nun dies als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen des Volkeltschen Systems bezeichnen müssen, so liegt darin nicht soviel, wie jemand vielleicht beim ersten Blick denken könnte. Wie schon oben angedeutet, liegt das Hauptverdienst der erkenntnistheoretischen Forschung Volkelts nicht so sehr in seiner positiven Systembildung, als in seiner einschneidenden Nivellierungsarbeit. Durch seine Kritik des Erkenntnisprinzips der reinen Erfahrung hat er den Bauplatz für späteres Systembauen radikal geräumt. Zweitens hat er durch die Kritik der reinen Erfahrung die Notwendigkeit eines neuen Erkenntnisprinzips zur Erreichung eines objektiven Erkennens nachgewiesen. Und hier hat er mit bewunderswertem Mut gezeigt, daß dieses neue Prinzip ausschließlich in irgendeiner Form des Glaubens zu suchen sei. Damit hat Volkelt die neue Richtung der Erkenntnistheorie angegeben. Der subjektive Charakter des objektiven Erkennens ist nachgewiesen und die Bedürfnisse des Menschengeistes sind zum Maßstab des Wirklichen und Möglichen erhoben. — Nach dieser grundlegenden Tätigkeit versucht nun Volkelt

einen solchen Glaubensübergang vom Subjektiven zum Objektiven zu finden. Und schon seine vorläufige Bestimmung der notwendigen Merkmale eines zweiten Erkenntnisprinzips ist von grundlegender Bedeutung für jeden erkenntnistheoretischen Versuch, der von dem absoluten Zweifel ausgehen will. Er hat hier die Schwierigkeit gefühlt und gezeigt: das neue Erkenntnisprinzip muß seinen Ausgangspunkt in unserem unbezweifelbaren Wissen nehmen, um nicht in der Luft zu schweben. Das neue Wissen muß seiner Form nach dem unmittelbaren Wissen gehören, seiner Form nach schon durch das erste Erkenntnisprinzip gewonnen werden. Andererseits muß ihm, seinem intrasubjektiven Inhalte nach die Gewißheit folgen, daß hier etwas außerhalb des Bewußtseins erkannt werde. — Hier sind die Grundbedingungen der Möglichkeit eines Überganges vom subjektiven zum objektiven Erkennen sicher und klar dargestellt.

Nach diesen grundlegenden Entwürfen und Zeichnungen des erkenntnistheoretischen Baus versucht nun Volkelt die Brücke zu schlagen und den Übergang zu machen vom subjektiven zum objektiven Erkennen. Wenn wir nun durch unsere Untersuchung zu dem Resultate kamen, daß dieser Versuch über einem inneren Widerspruch gebaut ist, der ihn unerbittlich auflösen muß, so gilt dieses Urteil nur einer Konsequenz, die er in verkehrter Weise von einem scharfsinnig gewählten und vielseitig verteidigten Ausgangspunkt gezogen hat. Nicht die Notwendigkeit eines neuen Erkenntnisprinzips wird von jenem Widerspruch berührt. Auch nicht der Glaubenscharakter des zweiten Erkenntnisprinzips. Der Widerspruch trifft nur seine Grundlegung des objektiven Erkennens auf die Denknotwendigkeit und die Begründung, die er dafür gibt.

Wenn es so ist, wie es auch Volkelt hat voraussetzen müssen, daß das Denken nach seinen Gesetzen seine Tätigkeit ausüben kann, ohne daß wir die Existenz der von ihm postulierten Außenwelt mehr als die Existenz der von den Sinnen postulierten Außendinge annehmen müssen, dann ist es natürlich ein Widerspruch, die Existenz des Transsubjektiven auf die Unmöglichkeit des Denkens ohne die Existenz der Außenwelt zu gründen. — Aber hiermit haben wir gar

nicht sagen wollen, daß es unerlaubt oder unmöglich sei, die Denknotwendigkeit als Grundlage des objektiven Erkennens zu verwenden Wie oben angedeutet, gibt es keinen anderen Weg vom Intrasubjektiven zum Transsubjektiven als den inneren unabweislichen Bedürfnissen zu glauben, indem sie behaupten objektives Erkennen zu besitzen. Aber wir haben zeigen wollen, dass Volkelt unmethodisch und deshalb widerspruchsvoll vorgeht, wenn er ein einzelnes Bedürfnis des Menschengeistes, die Forderung des Denkens, herausgreift, um aus diesem intrasubjektiven Bedürfnis die transsubjektive Welt zu erreichen. Kann das Denken seine Tätigkeit ebensowohl wie die Wahrnehmung die ihrige ausüben ohne die Existenz der postulierten Außenwelt, dann darf man mit Recht fragen, warum soll dem Bedürfnis der Denktätigkeit, aber nicht dem der Sinneswahrnehmung, nicht dem der inneren, nicht dem der ethischen und religiösen Wahrnehmung Vertrauen zukommen? Sie stehen alle gleich, insofern sie alle die Forderung der transsubjektiven Wirklichkeit erheben, ja erheben müssen, um überhaupt zu funktionieren. Sie stehen auch alle gleich, insofern sie intrasubjektive Vorgänge sind, die uns zwar einen tiefen Einblick in unsere subjektive Organisation geben, aber außer diesem uns nur ihre kategorischen Forderungen schenken. Und es führt nur ein Weg von diesen intrasubjektiven Erscheinungen zum objektiven Erkennen: der Glaube. Entschließt man sich nun diesen Weg zu gehen, den Forderungen zu glauben, warum denn nur der einen von diesen und nicht den anderen? — Volkelt antwortet: Das Bedürfnis des Denkens ist das stärkste. Dürften wir keine anderen Subjekte voraussetzen, dann sei jeder Denkakt unmöglich, denn er verlangt Zustimmung, Anerkennung anderer. Hierzu ist zu sagen: Zwar kann das Denken nicht verknüpfen, ohne allgemeine Anerkennung zu fordern; aber daraus dürfen wir nicht schließen, daß die Denktätigkeit unmöglich ist, wenn die geforderten Subjekte nicht existieren. Wie Volkelt später mit großem Scharfsinn nachweist, daß der Begriff, der Schluß und die meisten Urteile nur einen subjektiven Denkapparat bilden, so könnte man ja auch die Forderung anderer Subjekte und einer Außenwelt nur als solche intrasubjektiver Orientierungspunkte der subjektiven Denkentwickelung ansehen.

Volkelts Einwand, daß wir mit der reinen Erfahrung als ausschließlichem Erkenntnisprinzip in Wahnsinn enden müssen, trifft erst zu, wo er den Solipsismus als notwendige Konsequenz dieses Erkenntnisprinzips nachweist. Mit dem Solipsismus wäre das menschlichste Bedürfnis, das sich sowohl in der Geschichte als in dem Leben jedes Einzelnen als das stärkste bezeugt, nämlich das gesellige Bedürfnis, im Tiefsten getroffen. Für immer wäre dann das Bewußtsein in das intrasubjektive, zwar mit unendlichen Bilderreihen ausgestattete, dazu logisch eingerichtete, aber ewig einsame Gefängnis verbannt.

Will man von dem Standpunkt der reinen Erfahrung aus Umschau halten, um die Wucht und Kraft der verschiedenen transsubjektiven Forderungen zu untersuchen und zu vergleichen, dann scheint mir nicht das logische, sondern das gesellige Bedürfnis zu der Annahme der Existenz einer Außenwelt am kräftigsten zu nötigen, und insofern das Glauben seiner Forderung am leichtesten zu vermitteln. Die Forderung der Sinne, transsubjektive Gegenstände zu erreichen, läßt sich als eine intrasubjektive Eigentümlichkeit festhalten, ohne daß dadurch diese Funktion in ihrer Tätigkeit zerstört oder vernichtet wird. Die Forderung des Denkens läßt sich ebenso als intrasubjektive Einrichtung vorstellen, ohne daß die Denktätigkeit dadurch unmöglich gemacht wird. Die gesellige, ethische und religiöse Forderung der Existenz anderer Subjekte läßt sich auch in die intrasubjektive Welt verbannen. Aber die gesellige, ethische und religiöse Betätigung wird dadurch in ihrem Grunde vernichtet. Denn mit vorgestellten, durch die Sinne und die Denktätigkeit konstruierten Größen läßt sich wohl logisch operieren, dagegen nicht gesellig und ethisch, geschweige religiös verkehren. — Diesen Gedanken hat Volkelt selbst mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht, wo er von der ethisch-religiösen Gewißheit handelt[1]). Er drückt es so aus, daß es „eine Vernichtung der Sittlichkeit wäre, wenn wir nur glaubten, daß es ein an sich Wertvolles, ein unbedingtes Sollen u. dgl. gebe“.

Aus dieser Untersuchung ergibt sich also, daß unsere

[1]) Erfahrung und Denken S. 507.

ganze geistige Organisation, nach ihren verschiedenen Seiten, mit einer Außenwelt zu verkehren behauptet und behaupten muß, um überhaupt ihre Tätigkeiten zu üben. Nachdem das Erkenntnisprinzip der reinen Erfahrung unser wirkliches Wissen auf das Intrasubjektive beschränkt hat, haben wir entweder unsere innere Organisation fortwährend zu bezweifeln, dann enden wir unerbittlich im Gefängnis des Solipsismus, oder unserer Organisation zu glauben, dann öffnet sich eine Welt, die unseren Geist nach den verschiedenen Seiten hin befruchtet und befördert.

Auf das einstimmige Verlangen unserer geistigen Tätigkeiten und Bedürfnisse wäre damit die Existenz des Transsubjektiven angenommen. Die nächste erkenntnistheoretische Frage lautet: existiert eine Welt außerhalb meines Bewußtseins, wie ist dann das Verhältnis zwischen dieser Welt und dem Bild davon in meinem Bewußtsein? Die Antwort ist schon gegeben. Haben wir die Existenz des Transsubjektiven allein durch das Glauben unserer inneren Organisation feststellen können, dann sind wir auch hinsichtlich der Existenzweise dieser Außenwelt ganz auf das Vertrauen zu unserer Geistesorganisation hingewiesen. Wir haben nur dies eine Bild, das uns durch die transsubjektive Forderung der Geistestätigkeiten vermittelt wird. Wir besitzen kein Mittel, die Reproduktionstätigkeit unseres Bewußtseins zu kontrollieren. Hier haben wir wieder entweder zu bezweifeln, dann ist die erkenntnistheoretische Arbeit zu Ende, oder zu glauben, dann ist die weitere erkenntnistheoretische Arbeit als eine Wissenschaft der Geistesorganisation zu bezeichnen

Hat das Transsubjektive, nach dem oben Ausgeführten, die Existenzweise, die von den Forderungen meines inneren Geistesorganismus behauptet wird, dann hat die Erkenntnistheorie diese transsubjektiven Forderungen nach ihrer Gewißheit hin zu untersuchen, um das allgemeine Prinzip des Gewißseins zu finden und fixieren. Ist dies getan, dann ist die Grenze des objektiven Erkennens theoretisch festgestellt. Denn nur so viel wissen wir vom Transsubjektiven, als unsere inneren Forderungen mit unmittelbarer Gewißheit enthalten. Aber diese Untersuchung wird zugleich gezeigt haben, daß diese Grenze praktisch sehr schwer festzustellen ist.

Jede der verschiedenen Geistestätigkeiten hat ihre von Gewißheit begleitete Forderung hinsichtlich der transsubjektiven Wirklichkeit und oft stehen diese Forderungen im gegenseitigen Widerspruch.

Nehmen wir nun erst eine existierende Welt an, dann kann sie doch nur eine Existenzweise haben. Also kann bestenfalls nur eine der verschiedenen Forderungen berechtigt sein, und die anderen müssen folglich trotz ihrer Gewißheit, trotz ihrer kategorischen Forderung geirrt haben. Diese Tatsache scheint nun die ganze Theorie umzustoßen. Enthält die Gewißheit nicht die Garantie der Wirklichkeit jener Forderungen, dann scheint der feste Boden einer Erkenntnistheorie verloren.

Das ist jedoch nicht der Fall. Eben die Tatsache, daß mehrere Forderungen mit ihren Gewißheiten nebeneinander stehen, ist ein Ausdruck des Organischen unseres Geistes. Und die Eigentümlichkeit des Organismus ist, daß die verschiedenen Organe, deren jedes, wenn allein tätig, sich selbst und den ganzen Organismus zersetzen müßte, gemeinschaftlich durch gegenseitiges Ergänzen sich selbst und das Ganze zur zweckmäßigen Tätigkeit instand setzen. — Unter diesem Gesichtspunkt müssen auch die Geistestätigkeiten gesehen werden. Lassen wir einseitig eine Tätigkeit auf Kosten der anderen hervortreten, dann ist es nur natürlich, daß die organische Einheit verscherzt wird.

Die nächste Aufgabe der Erkenntnistheorie ist dementsprechend das intraorganische Verhältnis zwischen den Gewißheitsinstanzen zu untersuchen. Es wird sich dann ein bestimmtes, organisches Zusammenarbeiten, wie ein bestimmtes Rangverhältnis zwischen den Funktionen ergeben. Sie lassen sich in zwei Gruppen ordnen. Die eine können wir als die Stoffgebende, die andere als die Formgebende bezeichnen. Zur ersten Gruppe gehören die Tätigkeiten, die von Gewißheit begleitet sind nur insofern sie fordern, in einem ausschließlich leidenden Verhältnis zum Transsubjektiven zu stehen. Hierzu gehören die Sinnes-, die innere, die ethische und die religiöse Wahrnehmung. Diese sind alle von dem Gefühle begleitet, daß sie von einem transsubjektiven Stoff sozusagen überwältigt werden, daß dieser Stoff seine Abdrücke in uns unwiderstehlich hineinpresse. Zur zweiten Gruppe gehört die Tätigkeit, die mit Gewißheit verbunden ist nur insofern sie die durch die anderen Tätigkeiten empfundenen Gegenstände und Zustände nach eigenen innewohnenden Gesetzen beurteilt, verknüpft, trennt und ordnet. Diese Tätigkeit nennen wir Denken.

Wie stehen nun diese zwei Gruppen zueinander? Koordiniert oder subordiniert? Die Selbstbeobachtung hat es gezeigt, daß dem Denken Gewißheit folgt nur wenn es die geforderte Begründung einer wahrgenommenen Tatsache finden kann. Dies gilt auch für seine Tätigkeit den anderen Gewißheitsinstanzen gegenüber. Auch diese will und muß die Denktätigkeit nach ihrem Grunde untersuchen. Die Gewißheiten werden sozusagen vor die schiedsrichterliche Entscheidung der Gewißheit gestellt, die im Organismus überhaupt die Aufgabe hat, jeden vorgefundenen Zustand und Gegenstand nach seinem Grunde zu prüfen. Hiermit ist schon unter den Gewißheitsinstanzen der Denknotwendigkeit die Hegemonie gegeben. Hier haben wir Gewißheit sozusagen in zweiter Potenz, entstanden durch Zusammenwirken einer stoffgebenden und der formgebenden Gewißheitsinstanz. Und diese Gewißheit nun ist das Prinzip des objektiven Erkennens. — Von dem weiteren Verhältnisse zwischen den stoffgebenden und den formgebenden Gewißheiten wird später die Rede sein.

Um unsere Stellungnahme zu den folgenden Teilen des Volkeltschen Systems zu erklären, ist hier, im Anschluß an die Kritik, dieser dürftige Riß eines anderen Wegs zum selben Ziel eingeschoben.

Der Dualismus des Erkennens.

Es sind zwei Erkenntnisprinzipien gefunden. Das erste gab uns unbezweifelbares Wissen, aber kein objektives Erkennen. Das letzte kann uns niemals absolut unbezweifelbares Wissen vermitteln, sondern ruht zuletzt auf dem Glauben. Dagegen gibt es uns objektives, allgemeingültiges Erkennen und setzt überall da ein, wo das erste Prinzip versagt.

Nun fragt es sich: Wie stehen diese zwei Erkenntnisprinzipien zu einander? Bedarf das Denken der Erfahrung,

um objektives Erkennen zu erzeugen? Im bejahenden Falle: Wie ist das Verhältnis zwischen den beiden.

Volkelt nimmt hier wie überall seinen Ausgangspunkt in der Selbstbeobachtung. Diese zeigt nun, daß die Denktätigkeiten überall von der Erfahrung ausgehen. Die Erfahrungstatsachen sind Reiz und Anlaß für das Denken, seine Fragen aufzuwerfen. Ja, wir würden uns der Denkverknüpfungen überhaupt nicht bewußt werden, wenn die Eindrücke der Erfahrung sie nicht zwänge, aus ihrem dem Bewußtsein verborgenen Zustand herauszutreten. — Die Erfahrung ist nicht nur Reiz und Anlaß sondern auch die ausschließliche Bedingung des Denkens. Das Denken ist immer ein Hinzudenken zu der Erfahrung, eine Umgestaltung der Erfahrung. Aber dieses Hinzudenken, diese Umgestaltung ist durchweg bestimmt durch die Eigentümlichkeit der Erfahrungstatsachen. Andererseits ist festzuhalten: die Erfahrung kann niemals die Ursache der Denkverknüpfungen sein, niemals die Quelle bilden, aus der das Erkennen die Denkfunktionen gewinnt. Die Abhängigkeit zwischen den beiden Faktoren ist einseitig: für die jeweilige Verschiedenheit der Denkfunktionen sind die Veränderungen, die am Erfahrungsstoffe hervortreten, maßgebend, wogegen der gegebene Erfahrungsstoff durch alle Veränderungen des Denkens in seiner Gegebenheit unberührt bleibt. Das Verhältnis läßt sich kurz so ausdrücken: das objektive Erkennen ist überall logische Bearbeitung einer Erfahrungsgrundlage.

Das Denken bezieht sich immer auf das Unerfahrbare. Mit welchen Mitteln sind wir imstande, das Unerfahrbare zu denken? Das Wissen von meinen Bewußtseinsvorgängen enthält sämtliche Bausteine, aus deren Zurichtung und Zusammenfügung die transsubjektive Welt aufgebaut wird. Die Formen und Prinzipien, nach denen sich diese Gestaltung vollzieht, enthalten das Unerfahrbare und Transsubjektive. Schon der Gedanke des Unerfahrbaren und Transsubjektiven ist selbst eine Forderung, in der uns das Unerfahrbare als ein notwendig Anzunehmendes zum Bewußtsein kommt. Ferner enthalten die Forderungen, die oben als das transsubjektive Minimum bezeichnet wurde, unerfahrbare Formen, wonach die Erfahrung umgestaltet wird. Diese Formen nennen wir Kategorien und scheiden sie damit von den Verknüpfungsweisen des Denkens, welche nicht direkt eine unerfahrbare Form angeben, sondern zunächst uns subjektive Formen bezeichnen, nach denen die Erfahrung anzufassen und zu behandeln ist. Hierher gehören der Verknüpfungsakt als solcher, ferner die speziellen Verknüpfungsweisen, also die Formen des Urteilens, Schließens, Begründens und des Begriffes.

Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken ist noch etwas genauer zu bestimmen, nämlich hinsichtlich der Bestätigung des Erkannten durch die Erfahrung. Eine solche Bestätigung läßt sich in dreifachem Sinne aufzeigen: 1. Jedes logisch empirische Verfahren ist eo ipso ein Bestätigtwerden durch die Erfahrung. Denn die Erfahrungsgrundlage logisch bearbeiten heißt nichts anderes als die Erfahrung so umdenken, daß dabei lediglich der Stimme der Denknotwendigkeit gehorcht wird. Ist daher den Forderungen des Denkens Genüge geleistet, so ist ebendamit auch die Erfahrungsgrundlage so behandelt, daß allen ihren Eigentümlichkeiten entsprochen ist. Die denkende Bearbeitung der Erfahrungsgrundlage ist demnach, wofern sie nur in der richtigen Weise geschieht, immer zugleich ein Bestätigtwerden der Denkergebnisse durch die zur Grundlage genommene Erfahrung. 2. Das Denken ist auf Grundlage gewisser Erfahrungen zu einem Resultate gekommen. Nun bietet sich weiteres Erfahrungsmaterial dar, das vielleicht von irgend einer anderen Seite her das Denken doch zu denselben Ergebnissen hinführt. Diese zweite Form ist somit nur eine besondere Anwendung desselben Erkenntnisprinzips. 3. Diese letzte Form der Bestätigung ist die wichtigste. Es wird auf Grund der erwiesenen Sätze vorhergesagt, daß diese oder jene Erfahrung eintreten werde. Dies ist der erste Abschnitt dieses Erkenntnisprozesses, und ist nur eine Weiterführung derjenigen logisch-empirischen Operation, durch welche das zu bestätigende Ergebnis gewonnen wurde. Das Vorhersagen ist nur eine besondere Art logisch-empirischen Verfahrens. Trifft nun die vorhergesagte Tatsache ein oder trifft sie nicht ein, in jedem Falle erhält man eine neue Erfahrungsgrundlage, die der gewöhnlichen logischen Bearbeitung harrt. Und damit tritt der zweite Abschnitt dieses Erkenntnisprozesses ein. — Auch

hier ist also dasselbe Erkenntnisprinzip verwendet. Nur dadurch, daß die logische Bearbeitung der ersten Erfahrungstatsache mit einer Vorhersagung endet, kann man hier von einer Bestätigung sprechen. — Also ohne das Denken wäre diese Bestätigung undenkbar.

Das objektive Erkennen ist nun nach seinen zwei Hauptstücken betrachtet. Wir wissen nun, wie die zwei Erkenntnisprinzipien zusammenwirken müssen, um objektives Erkennen hervorzubringen. Die weitere Frage der Erkenntnistheorie ist nun: wie verhält sich das Subjektive und das Objektive in der allgemeinen Natur des denkenden Erkennens? M. a. W. die prinzipiellen Schranken des denkenden Erkennens müssen abgehandelt werden. Erst dann wird man wissen, welche objektive Bedeutung dem Zusammenwirken der beiden Gewißheitsprinzipien zukomme.

Wird der Dualismus des Erkennens als die Getrenntheit des Denkens nicht nur von seinem transsubjektiven Gegenstande, sondern von dem Transsubjektiven überhaupt gefaßt, so darf man gleich zusammenfassend die Sache so darstellen: die dualistische Natur des menschlichen Erkennens ist der Ursprung aller subjektiven Erkenntnisfaktoren. — Aus diesem Dualismus hat sich schon ergeben, daß wir der Wahrheit nur in der Form der Gewißheit innewerden. Weiter daß die Gewißheit des Denkens nur auf Glauben ruht und daß das Denken von seinen Bestimmungen Gültigkeit nur fordern kann. Ferner daß das Denken ein unrealisierbarer Bewußtseinsvorgang ist, eine stellvertretende Funktion. Jetzt fragt es sich, ob und wie die konkreten Tätigkeiten des Denkens von jener subjektiven Grundbeschaffenheit desselben beeinflußt sind.

Zuerst läßt sich feststellen: das Verknüpfen als solches hat niemals den Anspruch etwas im Transsubjektiven zu entsprechen. Es ist nur eine subjektive Veranstaltung des menschlichen Bewußtseins zur Erzielung eines transsubjektiven Erkenntnisgehaltes, bezeichnet nur eine Zwischenstation zwischen dem Ausgangspunkt und bleibenden Schauplatz des Erkennens: dem Bewußtsein — und dem Ziel alles Erkennens: der möglichst treuen Reproduktion des Transsubjektiven.

Die bisher genannten subjektiven Faktoren haben alle die dem Erkennen günstige Eigenschaft, daß sie sich von den objektiven Faktoren genau unterscheiden lassen. Sie können als der subjektive Apparat des Denkens bezeichnet werden.

Dazu treten nun die subjektiven Faktoren, die den Ergebnissen des Erkennens anhaften, und deshalb eine Ungewißheit in dem Erkennen hervorbringt. Wie oben gezeigt, wird ja das Erkennen normal von dem Bewußtsein der Notwendigkeit begleitet. Die Ungewißheit nun drückt sich aus in dem allgemeinen Mangel an dieser Notwendigkeit und Unbezweifelbarkeit. — Die subjektiven Faktoren, die diese Ungewißheit hervorbringen, lassen sich in vier Gruppen ordnen, womit dann zugleich die vier entsprechenden Formen der Ungewißheit, die mit der Abhängigkeit des Denkens von der Erfahrung, zweitens die mit dem bildlichen Element des Denkens, drittens die mit dem persönlichen Element im Erkennen, viertens die mit der geschichtlichen Entwickelung des Denkens zusammenhängt.

Nicht nur das Verknüpfen überhaupt, sondern auch die besonderen Verknüpfungsweisen enthalten subjektive Faktoren, die ausschließlich als Funktionen, wodurch wir erst zur Erkenntnis gelangen, zu betrachten sind. Die verschiedenen Schlußformen lassen sich nur als subjektive Eigentümlichkeiten verstehen. Sobald wir uns die Wirklichkeit in derselben diskursiven Weise wie unser Erkennen denken, dann geraten wir ins Widersinnige.

Auch der Begriff enthält mehrere subjektive Faktoren: 1. Die einigende Funktion des Begriffes oder die Form des Allgemeinen als solche, das In-Einsdenken dessen, worin die Einzelvorstellungen übereinstimmen. 2. Die stellvertretende Forderung, daß die individuelle Einzelanschauung des Allgemeinen eine unendliche Einzelgestaltung desselben repräsentieren soll. 3. Die Denkbewegungen, durch welche das Allgemeine als ein bestimmt hingestelltes, aber doch unerreichbares Ziel vorgestellt wird. — Alle diese inneren Bewegungen bleiben subjektive Anstrengungen unseres Geistes, denen keine sachliche Bedeutung zukommt. In doppelter Hinsicht ist somit der Begriff ein unerreichbares Ideal: der Gedanke des

Allgemeinen knüpft sich immer an eine bestimmte, einzelne Anschauung, sodann ist das Allgemeine auch nicht fertig ausgedacht, sondern uns nur in der Form gewisser genau bestimmter Richtungen des Denkens gegenwärtig. Gerade am Begriff zeigt sich also die schrankenvolle, von ausschließlich subjektiven Elementen durchsetzte Natur des Denkens. „Der Begriff erscheint wie ein Versuch des Bewußtseins, von seiner subjektiven Eingeschlossenheit aus verlangend und ringend des transsubjektiven Jenseits habhaft zu werden."

Nun erst läßt sich das Verhältnis zwischen Denken und Erfahrung bestimmen. Nun ist nämlich das Denken in seine einzelnen Funktionen aufgelöst und der Begriff als die einfachste, nicht weiter auflösbare Funktion gefunden. Wie verhält sich nun Erfahrung und Denken im Begriff? Bezeichnet man das Innewerden des Einzelnen als Anschauen, so läßt sich alles Erfahrene als Anschauen betrachten. Die Frage kann dementsprechend auch so gestellt werden: Wie verhält sich im Begriff das Anschauen zum Denken? Wie gezeigt, enthält der Begriff das Anschauen. Die Vorstellung des Allgemeinen bedarf zu ihrer Anlehnung stets der mitvorgestellten Anschauung. Und dies in doppelter Hinsicht: Die Aufnahme der Anschauung in das Denken vollzieht sich teils neben dem Begriff, teils ist sie geradezu eine Aufnahme des Anschauens in den Begriff selbst: das Einzelne empfängt die Bedeutung des Allgemeinen und das Allgemeine wird lediglich an dem Einzelnen vorgestellt. Also in jedem gewöhnlichen Begriff findet sich ein intuitives Element vor.

Damit hat die frühere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Denken eine Ergänzung erreicht. Dort wurde die Erfahrung als Grundlage und Stoff des Denkens bezeichnet, hier nun auch in doppelter Beziehung als eine Funktion des Denkens selber.

Zuletzt wird nun der Begriff höherer Ordnung, der kausal bezogene Begriff und der Begriff vom Wesentlichen behandelt. Auch hier tritt die Subjektivität des Denkens hervor. Während die gesetzmäßige Verknüpfung, die jeder Begriff darstellt, eine entsprechende transsubjektive Gesetzmäßigkeit meint, so ist doch der Umstand von ausschließlich subjektiver Bedeutung, daß wir im Begriff die verschiedenen

Faktoren der Gesetzmäßigkeit auseinanderhalten und die allgemeineren Faktoren durch die besonderen als fortschreitend determiniert denken. Was in der Wirklichkeit zusammen besteht, das erscheint im Begriff als auseinandergenommen, als Fortschritt vom Abstrakten zum Konkreten.

Ehe wir weiter in der Darstellung gehen, schieben wir einige Bemerkungen ein. — Auch hier ist Volkelts Untersuchung nach dem Gegensatz: Subjektives — Transsubjektives orientiert. Und wenn er Erfahrung und Denken als den nur anderslautenden Ausdruck dieses Gegensatzes benutzt, so ist er damit in Übereinstimmung mit seiner früheren inkonsequenten Bestimmung der reinen Erfahrung. Hat er Erfahrung und Denken als Gegensätze dargestellt, hat er sogar damit zwei tief verschiedene Erkenntnisprinzipien benannt, dann ist es nur natürlich, daß er auch weiter untersucht, wie diese Gegensätze ein einheitliches Erkennen bilden können. — Aber ist es so wie oben gezeigt und wie Volkelt selbst bei seinem Ausgangspunkt stillschweigend hat voraussetzen müssen, dass die sogen. reine Erfahrung oder die Selbstgewißheit des Bewußtseins das ordnende, kausal verknüpfende Denken umfaßt, dann läßt sich Volkelts Ausführung hier methodisch nicht halten. Volkelt will ja die zwei Erkenntnisprinzipien darstellen, insofern sie gemeinsam das Erkennen hervorbringen. Seine methodische Absicht ist nicht eine Abrechnung zwischen Erfahrung und Denken überhaupt zu halten, sondern das unmittelbare Wissen und das durch Glauben der Denknotwendigkeit erreichte Wissen in ihrem Zusammenwirken zu betrachten. Steht es nun fest, daß die Erfahrung sich nicht mit dem unmittelbaren Wissen deckt und daß Denken nicht der Gegensatz des unmittelbaren Wissens ist, dann kann natürlich eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken, wie interessant und vielseitig sie sein mag, nicht das Verhältnis zwischen den zwei Erkenntnisprinzipien darstellen. Hätte Volkelt das unmittelbare Wissen oder das Erkenntnisprinzip der Selbstgewißheit des Bewußtseins konsequent durchgeführt, dann hätte er hier die Frage ganz anders stellen müssen, um das Zusammenwirken der zwei gefundenen Erkenntnisprinzipien zu untersuchen. Dann hätte er fragen müssen: wie verhält sich das intrasubjektive Wissen, mit Ein-

schluß des das Bewußtsein ordnenden, kausal verknüpfenden Denkens zu dem transsubjektiven Wissen? Wie bringen sie gemeinsam das objektive Erkennen hervor? Damit wäre eine sehr schwierige Frage gestellt, die viel tiefer geht als die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken. Er hätte dann untersuchen müssen, unter welchen Umständen dem intrasubjektiven Denken die Gewißheit, Transsubjektives zu erreichen, innewohne, mit welchen anderen Gewißheitselementen im Bewußtsein sich das Denken verbinden müsse, um die Berechtigung seiner transsubjektiven Forderung subjektiv zu verbürgen. Und hier erst wäre dann die Erörterung über das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken eingetreten. Und dann auch in dem Sinne, wie es von Volkelt getan ist. Abgesehen von dem methodischen Mangel, der mit Volkelts früheren Erörterungen zusammenhängt, hat demnach der Abschnitt über Denken und Erfahrung samt den subjektiven Faktoren des Erkennens seine volle Gültigkeit auch unter dem Gesichtspunkt, der von uns verfochten wird und der sich aus der konsequenten Auffassung des ersten Erkenntnisprinzipes ergibt.

Volkelt selbst sieht in den Analysen dieses Abschnittes den Schwerpunkt seiner ganzen erkenntnistheoretischen Untersuchung. Und so viel ist sicher, daß er hier die zwei Hauptfaktoren des objektiven Erkennens von einem neuen Gesichtspunkt aus beleuchtet hat und daß diese neue Fragestellung von großer Bedeutung für die Untersuchung sowohl des Wesens als der Grenzen und der Leistungsfähigkeit des Erkennens ist.

Er hat scharfsinnig und genau eine Abrechnung gehalten zwischen den zwei intrasubjektiven Vermögen: Anschauen und Denken, die zu den verschiedenen Zeiten in den verschiedensten Weisen aufgefaßt und zusammengestellt sind. Das Verdienst Volkelts hier ist besonders sein unwiderlegbarer Nachweis der Leistungsfähigkeit der reinen Erfahrung. Hier wo wir die Erfahrung im Verhältnis zum Denken betrachten, hat alles, was Volkelt oben bei der Abrechnung mit den Positivisten darüber gesagt hat, seine volle Gültigkeit. Seine ganze Erörterung von dem Diskontinuierlichen, Kausalitäts- und Regellosem der Bewußtseinsvorgänge der reinen Erfahrung läßt sich

in diesem Zusammenhang nach allen Seiten verwerten. Er hat hier gezeigt, was übrig bleibt, wenn die Erfahrung von allem Denken rein ist. Er hat auch gezeigt, welche gewaltige Abstraktion eine solche „reine" Erfahrung ist, indem er die unbewußt-logische Bearbeitung der Erfahrung nachgewiesen hat. Und eben hier hat er eine Untersuchung vorgenommen, die dem erfahrungsphilosophischen Standpunkt gegenüber von entscheidender Bedeutung sein muß. Wenn wir von Dingen sprechen, die wir wahrzunehmen glauben, so ist das eine Täuschung. Dingvorstellungen entstehen erst, nachdem das Denken die Wahrnehmungen gruppiert und geordnet hat. Diese Bearbeitung nehmen wir aber nicht bewußt vor. Wir glauben vielmehr, das Gedachte mitzuerfahren. Dies gilt nicht nur von den Dingvorstellungen überhaupt, sondern auch von der Materie, der Kraft und der Kausalität. Damit ist jedoch der erfahrungsphilosophische Standpunkt, selbst vorausgesetzt, daß eine Außenwelt existieren, so reduziert, daß es sich als wissenschaftliches Prinzip kaum halten läßt. Denn erkennt man die denkmäßige Bearbeitung der Wahrnehmungen auf diesem Punkt an, warum gibt man denn nicht dem Denken auch weiter das Recht, den Erfahrungsstoff zu bearbeiten?

Hiermit hat Volkelt die Bedeutung des Denkens für die Erfahrung angegeben. Nun fragt sich: welche Bedeutung hat die Erfahrung für das Denken. — Bei der Beantwortung dieser Frage ist Volkelts Orientierung von größter Bedeutung. Das Denken orientiert er nach seiner Gewißheit oder seinem Notwendigkeitsgefühl. Und bei der Untersuchung nun, welche Bedeutung die Erfahrung für das Denken hat, ist die Denknotwendigkeit der Maßstab. Er fragt einfach: unter welchen Umständen bekommt das Denken das Notwendigkeitsgefühl? Die Selbstbeobachtung gibt die Antwort: nur solange das Denken die Wahrnehmungstatsachen als Grundlage hat, nur solange die Erfahrung ihm den Stoff zu seiner Umgestaltung gibt, wohnt dem Denken die Gewißheit inne, werden seine Forderungen von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet. — Damit hat er erkenntnistheoretisch der Spekulation die Grenze gesetzt. Hegel findet den Maßstab des Wirklichen in dem Denken, Volkelt dagegen in der Denknotwendigkeit. Und da diese Notwendigkeit das Denken nur begleitet,

wo es die Erfahrungstatsachen bearbeitet, so ist jede Denktätigkeit, die nicht als irgendwelche Umgestaltung der Erfahrung betrachtet werden kann, ohne transsubjektive Gültigkeit, ohne objektiven Wert. Die Denknotwendigkeit ist also das zweischneidige Schwert, womit Volkelt sich loshaut nicht bloß aus dem Bann der schon etwas veralteten Spekulation, sondern auch aus dem Zauber des modernen Erfahrungs- oder Wahrnehmungsprinzips. Er selbst steht in der Mitte zwischen den beiden und behauptet, daß objektives Erkennen nur durch einen Dualismus, nur durch eine Verbindung ein Zusammenwirken der zwei Erkenntnisprinzipien möglich sei. — In dieser Verbindung mag auch bemerkt werden sein scharfsinniger Nachweis, daß die Bestätigung der Richtigkeit des Erkennens durch die Erfahrung, die oft als ein eigenes Erkenntnisprinzip angesehen wird, nur möglich ist durch ein Zusammenwirken der zwei Erkenntnisprinzipien, ja daß diese Bestätigung eigentlich nur eine erweiterte Form der gewöhnlichen logischen Bearbeitung der Erfahrung ist.

Wenn Volkelt nun nach dieser grundlegenden Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Denken im objektiven Erkennen, das Erkennen weiter nach seinen subjektiven Faktoren analysiert, so verfolgt er damit nur den Dualismus des Erkennens in seine kleinsten Bewegungen und Tätigkeiten hinein. Er zeigt uns Schritt für Schritt, wie jede Tätigkeit, aus der sich das objektive Erkennen zusammensetzt, die Merkmale des Dualismus in sich trägt. Und sein Nachweis hat zwei Zielpunkte. Erstens zeigt er das Postulative, das in jedem Denkakt liegt, das Ideal, das jede kleinste Bewegung des Denkens fordert, aber niemals erreichen kann, wie jede Begriffsbildung ein Postulat ist, das wir niemals so vollziehen können, wie wir es selbst verlangen. und verlangen müssen um überhaupt denken zu können. Zweitens zeigt er, wie das objektive Erkennen Faktoren enthält, die nichts Entsprechendes in dem Transsubjektiven haben können, sondern nur subjektive Eigentümlichkeiten unseres Denkens sind. Das Diskursive in unserem Denken ist eine menschliche Unvollkommenheit, die wir nicht ohne Widerspruch in die transsubjektive Wirklichkeit hineindenken können.

Damit hat Volkelt im einzelnen gezeigt, wie beide Er-

kenntnisprinzipien in einer verwickelten Weise zusammenwirken müssen, um objektives Erkennen zu erzeugen, wie jede Denktätigkeit von dem Dualismus des Erkennens beeinflußt ist, wie sich Subjektives und Objektives in den Denkakten selbst zusammenmischen. Die prinzipiellen Schranken des denkenden Erkennens hat er nachgewiesen. Die nächste Aufgabe ist nun zu untersuchen, wie diese dualistische Grundlage des Erkenntnisvermögens auf die Erkenntnisergebnisse wirkt, welchen Einfluß auf die Gewißheit des objektiven Erkennens diese subjektiven Erkenntnisfaktoren üben.

Ehe wir ihm zu dieser Untersuchung folgen, verweilen wir einen Augenblick bei seiner Stellung den modernen Versuchen gegenüber, das Denken aus der Erfahrung irgendwie abzuleiten. Die modernste Erkenntnistheorie ist von der darwinistischen Betrachtungsweise beeinflußt. Früher wurde von den Bekämpfern des Apriorismus und Rationalismus die Erfahrung schlechtweg als alleinige Erzeugerin und Lehrmeisterin des Denkens hingestellt. Gegenwärtig scheint man sich mit der Berufung auf die Erfahrung überhaupt nicht begnügen zu wollen; man fühlt sich bei aller Richtigkeit doch auf einem noch zu unbestimmten Boden, als daß Entstehung und Richtung der Denkvorgänge hieraus genauer verstanden werden könnte. Nun nimmt man den darwinistischen Gedanken von der Anpassung zu Hilfe und meint, daß das Denken als eine Anpassung an die Erfahrung entstanden sei. Die gewöhnliche positivistische Auffassung führt das Denken zurück auf das Aufsuchen von Ähnlichkeiten und Unterschieden — auf das Verallgemeinern. Aber mangelt der Verallgemeinerung ein leitendes Prinzip, dann ist es unmöglich, die nebensächlichen Ähnlichkeiten und Unterschiede von den förderlichen zu scheiden. Und hier tritt die Anpassung an die Erfahrung als leitendes Prinzip für die Verallgemeinerung ein. Es wird gewöhnlich in zwei verschiedenen Formen verwendet. 1. Das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes: das wissenschaftliche Erkennen hat von Fall zu Fall diejenige Gedankenverknüpfung zu wählen, die es als die bequemste, als die lustvollste erfährt. Das Kriterium der wissenschaftlichen Wahrheit ist also das Maximum an Bequemlichkeit, an Kraftersparnis, an Lust. 2. Das Prinzip des praktischen Erfolges: Wissenschaftlich

richtig sind die Sätze, die sich durch den praktischen Erfolg bewähren, durch die wir am besten die Natur beherrschen können. Also nicht nur der Wert des Wissens, sondern die Richtigkeit des Erkennens wird an der praktischen Zweckmäßigkeit gemessen.

Volkelt zeigt nun zuerst, wie diese zwei ganz verschiedenen Prinzipien gewöhnlich verflochten sind, und zeigt auch verschiedene Abstufungen bei jedem Prinzip auf, die wir hier jedoch nicht weiter verfolgen können. — In unwiderleglicher Weise zeigt er dann, welche Unmöglichkeiten sogleich eintreten müßten, wenn bei der wissenschaftlichen Untersuchung jede sachliche Notwendigkeit ferngehalten würde und alle Ergebnisse nach dem Prinzip der Bequemlichkeit gesucht werden sollten. Für den einen wäre es vielleicht bequemer so, für einen anderen so zu denken, alles würde ein tolles Spiel oder völlige Ratlosigkeit werden. — Das Wahre in dieser Auffassung ist, daß das Denken in manchen Richtungen hin ein Vereinfachen ist. Jeder Begriff bedeutet eine ungeheure Erleichterung des Erkennensgeschäftes. Aber alle solche Vereinfachungen sind nur Folgeerscheinungen des von logischsachlicher Notwendigkeit geleiteten Denkens, nicht der Ausgangspunkt und das leitende Prinzip. — Will man andererseits den praktischen Erfolg als Kriterium der Wahrheit eines Ergebnisses aufstellen, dann meldet sich sogleich eine Schwierigkeit: Die Ergebnisse sollen an dem praktischen Erfolg geprüft werden. Aber dann müssen sie erst als Ergebnisse da sein. Soll man nun zwischen den verschiedenen Alternativen, die vor der Prüfung natürlich alle gleich sind, auf gut Glück wählen? Oder soll man nach gewöhnlicher, logischer Bearbeitung der Erfahrung die eine oder andere Lösung wählen? Dann ist Denkarbeit geleistet, bevor der Erfolg als Maßstab des Denkens angewandt werden kann. — Dazu kommt noch: wie läßt sich der Erfolg beurteilen? Verschiedene Menschen urteilen darüber sehr verschieden. Ist nicht die sachliche Notwendigkeit hier als Maßstab anzuwenden, dann wird der Erfolg keine objektive festzustellende Größe und das Denken damit natürlich ganz ratlos.

So haben wir gesehen, wie Volkelt sowohl positiv als negativ das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken bestimmt. Und wenn hier die negative Seite, die Widerlegung der Gegner so verhältnismäßig eingehend erörtert ist, so soll es ein Ausdruck sein für unsere Beurteilung der kritischen Seite bei Volkelt. Er hat — so weit ich sehe — auch hier nicht das Kleinste in negativer Richtung geleistet. Seine Widerlegung der in so vielen Gestalten auftretenden erfahrungsphilosophischen Erkenntnistheorie hat vielleicht mehr Bleibendes für die philosophische Forschung geleistet als sein eigenes positives System. Er hat in dieser Kritik Gesichtspunkte aufgestellt, die früher oder später einschneidende Bedeutung für die erkenntnistheoretische Forschung bekommen werden, wenn auch erst, nachdem der gegenwärtige Bann der positivistischen Denkweise gebrochen sein wird.

Die Ungewißheit des Erkennens.

Volkelt hat nun die prinzipielle Untersuchung des Erkennens zu Ende geführt. Er hat die zwei Erkenntnisprinzipien nachgewiesen, ihre gegenseitige Abhängigkeit geprüft, die Formen und Funktionen des Erkennens nach ihren kleinsten und innersten Vorgängen beleuchtet und die Folgen des Dualismus des Erkennens in jeden Denkakt hinein verfolgt. Was er nun in dem Abschnitt von der Ungewißheit gibt, ist nur eine Verlängerung der schon gezogenen Grundlinien in das konkrete Erkenntnisgebiet hinein. Er zeigt hier in scharfsinniger Weise, welchen Einfluß der Dualismus des Erkennens auf die konkreten Erkenntnisresultate ausüben muß. Und gibt dazu eine eingehende Übersicht über die verschiedenen Formen der Ungewißheit, die als notwendige Folge des Dualismus nachgewiesen wird.

Die allgemeine Eigentümlichkeit der Ungewißheit sieht er darin, daß die Ergebnisse des Erkennens nur als wahrscheinlich richtig ausgesprochen werden dürfen, daß nicht mit absoluter Sicherheit angegeben werden kann, ob und inwieweit den Ergebnissen des Erkennens objektive Gültigkeit oder bloß subjektive Bedeutung zukomme. Diese Ungewißheit tritt jedoch sehr verschieden auf.

Eine Form der Ungewißheit rührt davon her, daß die Erfahrung als Grundlage des Denkens in einem gewissen

Mißverhältnis zum transsubjektiven Gebiete steht. Und dieses Mißverhältnis kann wieder ein doppeltes sein: entweder liegt eine zu geringe Anzahl von Erfahrungstatsachen vor, oder es bietet die vorliegende Erfahrung nicht genug eindeutige Anhaltspunkte dar für ihre Verknüpfung und Anordnung. In beiden Fällen ist die Vieldeutigkeit der Erfahrungsgrundlage der Grund der Ungewißheit. Im ersten Falle ist sie eine begleitende Folge der Dürftigkeit des Erfahrungsstoffes, während sie im zweiten Falle für sich allein und selbständig als Mangel auftritt, ja oft gerade an einem in Fülle vorhandenen Erfahrungsstoffe vorkommt. Die in diesen zwei Formen auftretende Ungewißheit muß einfach als Unsicherheit bezeichnet werden; damit wird die Tatsache ausgedrückt, daß das Denken außer stande ist, zwingende Gründe und Beweise aufzustellen und so zu sicheren Ergebnissen zu gelangen.

Noch in anderer Hinsicht kann die Erfahrungsgrundlage Ungewißheit des Erkennens herbeiführen. Es gibt je eine große Menge Vorgänge, die sich in meinem Bewußtsein abspielen und sich dennoch einer genauen Beobachtung entziehen. Doch diese Tatsache braucht nicht immer Ungewißheit hervorzubringen. Denn oft brauche ich nur meine Aufmerksamkeit auf den bestimmten Punkt zu lenken, um ein präzises Wissen davon zu bekommen. Erst dann wird das Erkennen unsicher, wenn das Fixieren der Erfahrungstatsachen trotz dem Hinlenken der Aufmerksamheit schwierig oder unmöglich ist. Diese Ungewißheit kann nun drei Ursprünge haben: Erstens tritt Unbeobachtbarkeit der Erfahrungstatsachen ein, wenn die Erscheinungen für unser Beobachten etwas Verschwimmendes besitzen, so daß ihre Grenzen ineinanderlaufen. Diese Form der Ungewißheit läßt sich als unbestimmte Begrenztheit bezeichnen. Zweitens lassen sich die Erfahrungstatsachen nicht beobachten, wenn die Geschwindigkeit, mit der die Vorgänge vor meinem Bewußtsein vorübergehen, ein gewisses Maß übersteigt. Als Flüchtigkeit des Bewußtseinsinhaltes kann diese Form bezeichnet werden. Drittens entziehen sich die Erfahrungstatsachen der scharfen Beobachtung, wenn zu gleicher Zeit die Anzahl der im Bewußtsein stattfindenden Sukzessionen ein gewisses Maß überschreitet. Hier kann also jede einzelne Sukzession für sich

wohl beobachtbar sein. Die Schwierigkeit liegt hier in der Gleichzeitigkeit vieler verschiedenen Vorgänge, und kann als Häufung gleichzeitiger Sukzessionen bezeichnet werden.

Wurde die erste Form der Ungewißheit Unsicherheit genannt, so können wir diese als Unbestimmtheit bezeichnen. Es soll damit ausgedrückt sein die besondere Art der Ungewißheit, die sich immer einstellt, wo die logische Bearbeitung einen unbestimmbaren Stoff vorfindet.

Diese zwei Arten der Ungewißheit, die Unsicherheit und die Unbestimmtheit, stammen beide aus einer gewissen Beschaffenheit der Erfahrung als Grundlage des Erkennens Die beiden folgenden Arten dagegen lassen sich aus der Erfahrung als Stoff des Erkennens erklären und verstehen.

Diese neue Form der Ungewißheit können wir nicht betrachten, ohne zuerst die verschiedenen Arten der Umformung des Erfahrungsstoffes zu fixieren. — Der prinzipiellste Unterschied läßt sich auf die Begriffe der Ähnlichkeit und der Analogie zurückführen. Im ersten Falle besteht die Umformung in einem einfachen Hinwegtun von Elementen und Hinzutun von anderen dergestalt, daß das Resultat trotz seiner Unerfahrbarkeit doch klar vorstellbar ist. Im zweiten Falle dagegen wird eine derartige Umformung gefordert, daß wir außer stande sind, diese Umwandlung wirklich zu vollziehen; sobald wir es versuchen, geraten wir in unauflösliches Dunkel hinein. Hier vermag das Denken nur die Richtung, in der der Erfahrungsstoff umgewandelt werden soll, anzugeben. Das zu erkennende Transsubjektive steht also hier in einem doppelten Verhältnis zu derjenigen Erfahrung, die den Erkenntnisstoff liefern soll: erstlich müssen wir uns das Transsubjektive als ein fundamental andersartiges Sein, als der Erfahrungsstoff ist, vorstellen und bleiben mit unserem Vorstellen ebendarum im Dunkel; sodann aber muß das Transsubjektive trotz seiner Unvergleichlichkeit doch als zu dem betreffenden Erfahrungsstoff in Beziehung stehend vorgestellt werden, sonst wäre es ja keine Umformung. Dieses Zugleichbestehen von Unvergleichbarkeit und Ähnlichkeit wird gewöhnlich als Analogie bezeichnet.

Betrachten wir die Sache konkret, so sehen wir, daß z. B.

der Physiker seinen Erfahrungsstoff immer umbilden muß teils durch Substraktion teils durch Addition. Er zieht selbstverständlich und stillschweigend ab nicht nur das bewußte Wahrgenommenwerden, sondern auch die Empfindungsqualitäten. Diese Umformung nun bereitet keine Schwierigkeit. Zwar ist sie unerfahrbar, aber doch im Bereiche des klar Vorstellbaren. Die Schwierigkeit kommt erst, wenn der Erfahrungsstoff nach Analogie umgebildet werden soll. Die individuellen Bewußtseinszustände anderer bewußten Subjekte ist es nur möglich zu erkennen durch Schließen von unseren eigenen Bewußtseinsvorgängen aus. Ferner das Unbewußt-Psychische können wir nur durch Substraktion unseres Bewußtseins, was doch unvollziehbar ist, vorstellen. Hier kann nur die Richtung, nach der der Erfahrungsstoff unseres eigenen Inneren umzubilden ist, mehr oder weniger ungefähr angegeben werden. — Damit ist noch ein subjektiver Zug des Erkennens nachgewiesen: im Erkennen nach Analogie tritt die Forderung eines unvollziehbaren Bewußtseinsvorganges auf. Wir sind gänzlich außer stande, diese Umformung bis zu Ende auszudenken.

Schließlich läßt sich diese Dunkelheit lediglich auf das Erkennen nach Analogie zurückführen und tritt demnach in folgenden Wissensgebieten auf: Die Bewußtseinsvorgänge anderer menschlichen Individuen, das Bewußtseinsleben der Tiere, das Unbewußt-Psychische, das endliche Wesen der Erscheinungen und das unendliche Wesen derselben.

Noch eine Art von Ungewißheit entspringt aus der Umformung des Erfahrungsstoffes, nämlich die mit den Antinomien zusammenhängende Ungewißheit. Das Gebiet dieser Art läßt sich scharf abgrenzen. Nur derjenige Teil des Unerfahrbaren, der als das Wesen der Dinge bezeichnet wird, führt unser Denken in Antinomien hinein, m. a. W. nur die metaphysischen Bemühungen sind von diesen Widersprüchen gefährdet. — Will man nun dieses Gebiet genauer abgrenzen, so muß man sich klar machen, wie wir eine Kenntnis von den Dingen bekommen. Wir wissen dann schon, daß das Denken auf Anlaß der Erfahrung den Stoff derselben so umbildet, daß aus den zusammenhangslosen Erfahrungsbruchstücken kontinuierliche und kausal verknüpfte Reihen werden.

Diese Reihen lassen sich in zwei Arten teilen: eine Reihe von teils menschlichen teils tierischen Bewußtseinssphären und eine Reihe von unbewußten Vorgängen. Dieses transsubjektiv-psychophysische Gebiet setzt sich zusammen aus dem unmittelbar Erfahrenen, das mir mein eigenes Bewußtsein darbietet, und einer Anzahl unerfahrbarer Daseinsgebiete. Hiermit hat nun das Denken die Bruchstücke der Erfahrung in geordnete Reihen gebracht. Wäre nun unser Erkennen damit zufrieden, so würde es keinen Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen geben. Aber unser Denken fühlt sich gedrängt, auch die gefundenen Reihen zu ordnen, ihren inneren Zusammenhang zu finden, sie als ein Ganzes zu überschauen, d. h. es muß, um seiner inneren Forderung Genüge zu leisten, diese abgeleiteten Reihen auf ihre ursprüngliche einheitliche Kausalität zurückbringen. Damit ist nun die Frage nach dem Wesen der Dinge gestellt. Und da die Untersuchung dieses Gebietes Metaphysik genannt wird, so ist damit auch die Berechtigung dieser viel umstrittenen Wissenschaft prinzipiell behauptet. Diese Behauptung wird einfach dadurch begründet, daß der Unterschied zwischen dieser Wissenschaft und den übrigen mehr von quantitativer als von qualitativer Art ist. In jeder — selbst in der exaktesten Wissenschaft — werden die Resultate gewonnen durch logische Umbildung des Erfahrungsstoffes. Also jede Wissenschaft muß das Gebiet des Unerfahrbaren betreten. Dies ist mithin keine Eigentümlichkeit der Metaphysik. Auch nicht der Mangel an Erfahrungsbestätigung ist der Metaphysik eigentümlich. Der Unterschied liegt vielmehr in der weiteren Entfernung von den Erfahrungstatsachen, und dieser Umstand ist der Grund des Antinomischen, das immer die metaphysischen Ergebnisse begleitet.

Jede Unbegreiflichkeit führt sich stets auf einen Widerspruch zurück. Das Denken vermag gewisse Gedanken, die in einer metaphysischen Auffassung enthalten sind, nicht zusammenzudenken: so entsteht Unbegreiflichkeit. Eine jede von zwei entgegengesetzten metaphysischen Auffassungen führt bei dem Versuch sie durchzudenken ins Unbegreifliche oder zu Widersprüchen. — Wäre es nun, wie Kant und Spencer behaupten, daß sowohl Thesis wie Antithesis in vollkommen zwingender Weise bewiesen werden können, so

4*

stünde das Denken ratlos. Aber die Sache steht nicht so. Es gibt Widersprüche von zerstörender und solche von erträglicher Natur. Im ersten Falle urteilen wir: die mit einer Auffassung verknüpften Widersprüche machen diese Auffassung zu einer falschen, es ist unmöglich, daß etwas dieser Auffassung Entsprechendes in Wirklichkeit bestehen könne. Im zweiten Fall finden wir auch Widersprüche, aber sie treffen nur das nähere Ausdenken der logischen Forderung, vernichtet jedoch nicht diese selbst. Die Sache stellt sich uns so: es ist wahrscheinlicher anzunehmen, daß der Widerspruch, den wir nicht wegzuschaffen vermögen, von einem vollkommeneren Denken aufgelöst werden könne, als die gegenteilige Lösung für wahr zu halten. Auf diese Weise verlangt das Übervernünftige in der Metaphysik sein Recht. Dasselbe gilt von dem Irrationalen. Denknotwendig werden wir genötigt zu der Annahme eines Seienden, das für alle Denknotwendigkeit unzugänglich ist. Dazu gehören beispielsweise die Tatsachen des Endlichen, des Schmerzes, des Bösen. Die Denknotwendigkeit zwingt uns, wenn wir diese Tatsachen logisch bearbeiten wollen, zu der Annahme, daß ihnen etwas allem Denken schlechtweg Fremdes, ein Jenseits aller Vernunft zugrunde liegt. Das Irrationale läßt sich deshalb nicht positiv denken, nur negativ in Verhältnis zu Denken und Vernunft als seinem Gegensatz bringen. — Im dreifachen Sinn kann sich sonach das metaphysische Sein unserem Denken entziehen: Erstens in der Form des völlig Ungewissen; es kommt zu keinem logischen Für und Wider. Zweitens in der Form des Übervernünftigen. Was unserer schrankenvollen Einsicht unmöglich ist zu durchdenken, nehmen wir für eine Übervernunft als möglich an. Drittens in der Form des Irrationalen. Durch das Denken werden wir zu der Forderung genötigt, daß die metaphysische Wirklichkeit in gewisser Hinsicht als ein schlechtweg Andersartiges zu Denken und Vernunft anzunehmen sei.

Hier zeigt sich noch schärfer als bei dem Erkennen nach Analogie der Charakter der unvollziehbaren Forderung. Die aufgestellten Forderungen lassen sich wegen der Widersprüche nicht ausdenken, dennoch sollen sie etwas Gültiges besagen. Das Denken vermag auch hier nur die Richtung, in der die von ihm geforderten Lösungen zu suchen sind, anzugeben.

Die bisher erörterten Arten der Ungewißheit entsprangen alle aus dem Verhältnis des Denkens zur Erfahrung. Die nun behandelnde Ungewißheit dagegen entspringt aus der Abhängigkeit des unsinnlichen Vorstellungsinhaltes von dem sinnlichen. — Unser Vorstellungsinhalt zerfällt in drei Klassen: in räumlichen, unräumlichen aber sinnlichen, und unsinnlichen. Die Selbstbeobachtung zeigt uns nun, daß wir imstande sind Unsinnliches direkt ohne Stellvertretung vorzustellen. Doch zeigt sich zugleich, daß die Vorstellungen an Deutlichkeit gewinnen, wenn auch sinnlicher Vorstellungsinhalt verwendet wird, um das Innerliche in bildlicher Weise vorzustellen. Die Frage ist nun, inwieweit das Bildliche beteiligt sei bei der bestimmten Fassung und Prägung der Gedanken selber. Die meisten unserer sprachlichen Ausdrücke zeigen uns eine solche Versinnlichung des Unsinnlichen. Und sehen wir näher zu, geht die Bedeutung des Sinnlichen in zwei Richtungen: es fixiert vor unserem Auge das Unsinnliche, läßt es greifbarer erscheinen. Aber auf der anderen Seite geht von diesem Bildlichen eine gewisse Unbestimmtheit aus; es geht eine Verdeutlichung und eine Verdunkelung Hand in Hand. Und mit dieser Verdunkelung folgt eine merkliche Abnahme des logischen Zwanges.

Hier treffen wir ein neues Erkennen nach Analogie. Früher wurde das Transsubjektive nach Analogie des Intrasubjektiven, hier wird das Unsinnliche nach Analogie des Sinnlichen erkannt. Dazu finden wir hier ein neues intuitives Moment des Erkennens. Die Vorstellung des Unsinnlichen ist in demselben Akte die des Sinnlichen. Die Vorstellung des Unsinnlichen setzt sich in das entgegengesetzte Element um. Und diese Doppelstellung läßt sich nur durch das Anschauen realisieren.

Eine weitere Form der Ungewißheit entspringt aus den gefühlsmäßigen Elementen des Erkennens. — In welchen Beziehungen muß sich das Denken, um seine Zwecke erreichen zu können, des Fühlens bedienen? Wir sahen schon, daß das Erkennen nach Analogie und das bildliche Erkennen vom Gefühle abhängig ist. Das Gefühl tritt da als vermittelndes

Glied zwischen Denken und Anschauen ein. Die Tätigkeit des Denkens wird nur dadurch möglich, daß das Denken selbst fühlend wird. Die Frage liegt dann nahe: ist nicht damit das Fühlen zu einer besonderen Erkenntnisquelle, zu einem dritten Erkenntnisprinzip erhoben worden? So ist es doch nicht. Das Denken ordnet sich nie der bloßen Gefühlsleitung unter, es erkennt den Inhalt des Fühlens nur insofern an, als es von sich aus denselben gutheißt. Das Denken muß die Leistung des Gefühls von dem Standpunkt der logischen Notwendigkeit entweder noch einmal leisten oder sie korrigieren oder geradezu verwerfen. Was das Denken durch das Gefühl erfährt, ist also im besten Falle nur eine Erleichterung des eigenen Tuns.

Doch nicht nur diese, den intuitiven Elementen des Denkens entsprechende Gefühlsfunktion des Denkens läßt sich beobachten. Es zeigt sich allzu oft, daß, wo die Operationen des Denkens unsicher zu werden anfangen, sich leicht moralische, ästhetische, religiöse Bedürfnisse in das Erkenntnisstreben hineinmischen, und doch glaubt der Forscher, daß er allein dem Zwange der empirisch-logischen Notwendigkeit gehorche. Dies findet natürlich besonders da statt, wo das analogiemäßige und bildliche Erkennen gefordert ist.

Zuletzt kommt nun die Ungewißheit, die aus der geschichtlichen Entwicklung des Erkennens fließt. Hier treffen wir die letzten und schicksalsschwersten Konsequenzen des Glaubenscharakters des Denkens: Die Geschichte der Philosophie zeigt uns eine fast unüberblickbare Menge von philosophischen Anschauungen, die einander im Tiefsten widersprechen. Und alle berufen sich auf die logische Notwendigkeit. Mehrere Denknotwendigkeiten annehmen heißt selbstverständlich die Objektivität des Erkennens aufgeben. Also scheint zuletzt ein wirklich objektives Erkennen doch unerreichbar. So schlimm steht die Sache nun nicht. Die philosophischen Richtungen widersprechen einander, aber es zeigt sich doch immer ein Fortschritt in der Aufklärung und Zuspitzung, ja auch in der Lösung der Probleme. Und die einander widersprechenden Denknotwendigkeiten lassen sich als unentbehrliche Triebkräfte der Entwickelung des philosophischen Erkennens betrachten. Sie sind notwendige Durchgangspunkte.

Der neue Gedanke muß zuerst für sich ausgebildet werden, bevor er in die gehörige Verkettung mit den übrigen berechtigten Momenten treten kann. Und es zeigt sich auch in der Geschichte der Philosophie überall, daß die einseitigen, abstrakten Systeme durch vermittelnde konkrete Systeme ergänzt werden. Damit sind diese einander widersprechenden Denknotwendigkeiten nicht mehr fremde, alogische Mächte, sondern die Organe, deren sich die eine echte Denknotwendigkeit bedient, um sich durch sie immer reiner hervorzutreiben.

In diesem Zusammenhang erörtert nun Volkelt zuletzt den Irrtum. Und von Volkelts Ausgangspunkt läßt sich diese Erscheinung erkenntnistheoretisch einfach erklären. Der Irrtum ist ja nur eine letzte Folge des Dualismus des Erkennens, eine allzu leicht mögliche Konsequenz der Subjektivität unserer Denkfunktionen. — Ein Problem dagegen wird der Irrtum, wenn man, wie Hegel und die subjektiven Idealisten, das Denken mit dem Sein identifiziert.

Volkelts vielseitige Untersuchung der Ungewißheit haben wir mit Absicht so breit und eingehend wiedergegeben. Was er in diesem Abschnitte gegeben hat, sozusagen „das System der Ungewißheit", ist eine Leistung von großer wissenschaftlicher Bedeutung und Tragweite. Er hat hier ein Problem erörtert, das heutzutage nicht so viele Forscher interessiert. Er hat die Frage durchgearbeitet, die vielen Denkern in unserer Zeit einen fast panischen Schrecken eingeflößt hat, so daß sie meinten, das von Ungewißheit gefährdete Wissen müsse schlechtweg aufgegeben werden. Volkelts Verdienst ist nun, daß er die Ungewißheit nach ihrer Wurzel, ihrem Wesen, ihrer Erscheinung und ihrer verschiedenen Konsequenzen der Untersuchung unterzogen hat. Von entscheidender Bedeutung scheint mir hier, was er von dem Ursprung der Ungewißheit nachgewiesen hat. Die Orientierung nach dem Dualismus des Erkennens läßt uns die Ungewißheit kennen lernen nach ihrer inneren lebendigen Betätigung als einen Parasitenorganismus, der immer in der einen oder anderen Form an der Denktätigkeit klebt, ja er hat uns die Entwickelung dieses Organismus gezeigt von seiner Geburt bis zu dem Punkt, wo er dem Denken jede Kraft, seine transsubjektiven Forderungen auszudenken, benommen hat. Das Aufzeigen dieses verwickelten

Verhältnisses der Ungewißheit zum Denken gehört sicher zu den bedeutendsten Untersuchungen Volkelts. Hier ist die Ungewißheit nach ihrem inneren Wesen gefaßt, und von hier aus werden nun ihre scheinbar zufälligen Erscheinungen in den verschiedenen Graden und in den verschiedenen Wissensgebieten geprüft und erklärt.

Die folgenreichste Konsequenz, die Volkelt aus diesem Tatbestand zieht, ist ohne Vergleich die Anerkennung der Metaphysik als Wissenschaft. Und wenn er die Sache so dargestellt hat, daß wir konsequenterweise keinen Grund und kein Recht haben, das Gebiet der Metaphysik aus der Wissenschaft auszuschließen, so hat er neue Gesichtspunkte aufgestellt, die zu einer Zuschärfung und einer tieferen Erklärung dieses Problems beitragen müssen. Wie man sich dazu stellen mag, Volkelts Gesichtspunkte und Lösung dieses viel umstrittenen Problems müssen widerlegt werden, bevor man aufs Neue mit Achselzucken die Metaphysik als eine längst veraltete Sache bei Seite schiebt. Und man darf es wohl als ein Zeichen der Einseitigkeit der modernen philosophischen Forschung ansehen, daß nun 20 Jahre, seitdem Volkelts System erschien, dahingegangen sind, ohne daß die Gegner einen wirklichen Versuch gemacht haben, es nach seinen Grundprinzipien zu widerlegen[1]).

Blicken wir ein wenig in die Einzelerörterungen hinein. Was Volkelt in diesem Abschnitte näher nachgewiesen hat, daß jede Erkenntnis durch denkende Umbildung der Erfahrung gewonnen wird, ist der eigentlich neue Gesichtspunkt, von dem aus ein neues Licht über die einzelnen Erkenntnisfunktionen und die verschiedenen Erkenntnisgebiete fällt. Von hier aus läßt sich die merkwürdige innere Erscheinung, die wir Gewißheit nennen, erklären als das Resultat einer nach den Denkgesetzen vollziehbaren Umbildung eines bestimmt vorgefundenen Erfahrungsstoffes. Von hier aus läßt sich weiter erklären die subjektive Willkürlichkeit, die immer auftritt, sobald das Denken auf eigene Hand ohne Rücksicht auf den Erfahrungsstoff vorgeht. Und von hier aus läßt sich auch

[1]) Die Einwände von Schuppe, Lasson und Dürr widersprechen nicht dem oben Behaupteten. Denn sie betreffen nur einzelne Probleme und sind überdies von wenig eingehender Art.

erklären die Ungewißheit, die sich in den von der Erfahrung fernliegendsten Gebieten gewöhnlich in die Erkenntnis einmischt. Von hier aus fällt auch ein helles Licht auf die zwei Umbildungsarten, die des Erfahrungsstoffes wegen notwendig sind: die Umbildung nach Ähnlichkeit, die selten von Ungewißheit gefährdet ist, und die Umbildung nach Analogie, die wegen des Mangels des Erfahrungsstoffes immer etwas Schwankendes haben muß.

Hier finden wir zwei wichtige Gesichtspunkte: erstens wird gezeigt, daß sich die beiden Formen der Umbildung nicht qualitativ sondern nur quantitativ unterscheiden. Beide formen die Erfahrung um. Beide treten in den Bereich des Unerfahrbaren hinein. Er zeigt einfach und klar, daß in den alltäglichsten Denktätigkeiten diese Umformung der eigenen Erfahrung nach Analogie vollzogen werden muß, ja daß es uns unmöglich wäre die Bewußtseinsvorgänge anderer menschlichen Subjekte oder die der Tiere zu erkennen, wenn wir uns nicht ihre Bewußtseinsvorgänge nach den unserigen vorstellen dürften. Damit ist also festgestellt, daß die Umbildung der Erfahrung, die fast immer den metaphysischen Ergebnissen den Charakter der Ungewißheit mitteilt, keine für dieses Gebiet eigentümliche Schwierigkeit des Erkennens ist, sondern sich auch in der Psychologie und der Geschichte findet. Die eine dieser Wissenschaften um der Ungewißheit willen zu verwerfen und die anderen nicht, ist also Willkür.

In dieser Verbindung werfen wir auch einen Blick auf Volkelts Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen. Wie wir schon gesehen haben, bezeichnet Volkelt den Kantischen Gegensatz: Erscheinung — Ding an sich mit den Worten: Subjektives — Transsubjektives. Mit Erscheinung meint er also nicht etwa die Erfahrung im Gegensatz zum Unerfahrbaren Erscheinung ist nach Volkelt das Unerfahrbare, insofern er als einfache Bearbeitung und Ordnung der Bruchstücke der Erfahrung betrachtet wird. Wesen dagegen ist das Unerfahrbare, insofern es selbständiger, mehr auf sich beruhend ist, insofern es dem Halt und Quell alles Erfahrungsdaseins näher liegt, oder als dieser selbst betrachtet werden kann. Er drückt es so aus, daß diese zwei Bereiche des Unerfahrbaren sich durch eine wesentlich verschiedene Art der

Gesetzmäßigkeit unterscheiden lassen, und diese zwei Arten der Gesetzmäßigkeit verhalten sich wie Abhängiges und Ursprüngliches, wie äußerlich und innerlich Notwendiges, wie Oberfläche und tieferer Zusammenhalt.

Volkelt hat damit die Grenze zwischen Erscheinung und Wesen in Konsequenz mit seinem dualistischen Erkenntnisprinzip gezogen, und stellt fest, daß der Schritt von der Erscheinung zum Wesen unserem Erkennen möglich ist, selbst wenn die weitere Entfernung von der Erfahrung, die dieser Schritt mit sich bringt, dem Denken große Schwierigkeiten bereitet. — Der entscheidende Gesichtspunkt, den Volkelt in das Verhältnis zwischen Erscheinung und Wesen eingeführt hat, ist der Gedanke von dem Unerfahrbaren, das sowohl den Erscheinungen als dem Wesen gehört. Solange man wie Kant und die Neukantianer die Erscheinung als das Erfahrbare, das Wesen als das Unerfahrbare bestimmt, ist es ja natürlich, daß die Wissenschaft von dem Wesen der Dinge, die Metaphysik, etwas problematisch erscheinen muß. Sieht man dagegen ein, daß jede Erscheinung das Unerfahrbare enthält und enthalten muß, um überhaupt ein von dem Denken geordnetes und kausalverknüpftes „Ding" zu sein, dann läßt sich die gewöhnliche Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen nicht mehr halten. Dann muß innerhalb des Bereichs des Unerfahrbaren selbst der Unterschied gesucht werden. Und wie Volkelt zeigt, ist es auch hier ganz notwendig einen Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen zu machen. Die Beobachtung des Erkennens zeigt uns, daß das Denken selbst einen Unterschied macht zwischen zwei Arten Gesetzmäßigkeit, zwischen Ordnung in erster und Ordnung in zweiter Potenz. Zuerst werden die Erfahrungsbruchstücke in Reihen geordnet und kausal verknüpft. Sodann werden diese Reihen geordnet, nach ihrem innersten Wesen betrachtet und verknüpft, wie es immer dem Denken eigentümlich ist, nach dem Wesentlichen zu ordnen.

Wenden wir uns nun weiter zu den Antinomien, so tritt uns besonders Volkelts Gabe nüchterner Beobachtung entgegen. Er hebt gar nicht die große Schwierigkeit auf, die der Metaphysik durch die Antinomien in den Weg gelegt wird. Aber er sieht auch, daß die verschiedenen Widersprüche, die

uns in diesem Gebiet begegnen, von sehr verschiedener Art sind. Er zeigt, daß Kant und Spencer die Schwierigkeit übertrieben haben, wenn sie meinten, Thesis und Antithesis lassen sich gleich streng beweisen, und die Widersprüche der einen seien ebenso vernichtend wie die der anderen. Der Unterschied, den nun Volkelt macht zwischen den unser Denken ganz verwirrenden Widersprüchen und denjenigen, die auf dem Unvermögen unseres Denken sie zu Ende zu denken beruhen, ist eine wichtige und entscheidende Tatsache, die hoffentlich auf die fast epidemische Antinomienfurcht ein wenig beruhigend wirken wird.

Die unvollziehbare Forderung, welche die Antinomien enthalten, ist von Volkelt mit meisterhafter Konsequenz durch die ganze Denkbarkeit hindurch nachgewiesen als eine organische Schwachheit der Denktätigkeit, die insofern nicht nur in den Antinomien auftritt, sondern eine lange Entwickelungsgeschichte hat von der grundlegenden unvollziehbaren, transsubjektiven Forderung der Denknotwendigkeit an bis zur Unvollziehbarkeit in den Antinomien, die scheinbar jedes Denkergebnis vernichtet. Eben diese subjektive Seite unseres Erkennens, ja der kleinsten Funktionen desselben macht die Unausdenkbarkeit der logischen Forderungen in den Antinomien erträglich. Was uns unausdenkbar erscheint, kann doch in Wirklichkeit irgendwie möglich sein. Ebensowenig wie wir das Diskursive in unserem Denken auf die Wirklichkeit übertragen, ebensowenig braucht das, was uns unausdenkbar ist, in der Wirklichkeit existenzunmöglich zu sein.

Von größtem Interesse scheint uns, was Volkelt über das Übervernünftige und das Irrationale ausführt: die Denknotwendigkeit selbst nötige uns zu der Annahme sowohl des Übervernünftigen als des Vernunftlosen. Hier liegt eine scharfe Beobachtung des Denkvorganges zu Grunde, und es gehört zu den mutigsten Folgerungen, die Volkelt aus der Denknotwendigkeit zieht, wenn er hier den alten Dualismus, der besonders vom Christentum hervorgehoben worden ist, wieder in die Philosophie einzuführen wagt.

Hier treffen wir auch einen Zug, der zeitgeschichtlich sehr interessant ist. Während der Monismus seit Hegel in verschiedener Weise — philosophisch, wie ethisch und religiös

— die philosophische Forschung, mit einzelnen Ausnahmen, beherrscht hat, so hören wir hier die Stimme eines Menschen, der scharfhörend dem Seufzen der letzten Generationen gelauscht hat, die mehr als irgendwelche vorhergehende das undurchdringliche, schwere Rätsel des Lebens haben erfahren müssen. Hier hören wir in philosophischer Sprache, wovon uns die schöne Literatur schon längst mit herzzerreißendem Realismus erzählt hat: die Irrationalität der Welt und des Menschenlebens. — Zu jeder Zeit haben die faktischen Erlebnisse des Menschengeschlechtes, mögen sie von politischer, sozialer, technischer oder ethisch-religiöser Art gewesen sein, die Fragestellung der Philosophie mehr oder weniger beeinflußt. Es wäre dann nur natürlich, daß auch die gegenwärtige Erfahrung des Menschengeschlechtes in der Philosophie mitsprechen wollte und mußte. Und in dieser Hinsicht läßt sich Volkelts Stimme verstehen als eine der ersten, die der letzten großen Erfahrung des Menschengeistes einen philosophischen Ausdruck zu geben versucht haben. Wie dieser Versuch gelungen ist, wird wohl erst die kommende Zeit zeigen, aber soviel steht fest: die philosophische Problemstellung ist dadurch verschärft.

Zuletzt ein paar kritische Bemerkungen. Wir haben oben hervorgehoben, wie Volkelt das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken bestimmt hat als eine Umformung teils nach Ähnlichkeit teils nach Analogie. Trotz der scharfen Beobachtung und der meisterhaft klaren Darstellung, die uns eben dieser Abschnitt zeigt, vermissen wir doch etwas. Die eigentümliche Bedeutung der Erfahrung für die Denktätigkeit hätte genauer dargestellt werden können, ja müssen. Wenn es so ist, wie Volkelt behauptet, daß das Denken immer eine Erfahrungsgrundlage haben muß, um denknotwendige Ergebnisse erzeugen zu können, dann ist der Erfahrung eine Stellung eingeräumt, die eine eingehende Behandlung verlangt. Zwar hat Volkelt die Erfahrung etwas näher zu beleuchten versucht, z. B. wo er von der Erfahrung als Reiz, Grundlage und Bedingung des Denkens spricht. Aber auch hier vermißt man die Hauptsache: eine nähere Behandlung dessen, was der Erfahrung eine so maßgebende Bedeutung für das Denken gibt. Was ist es für eine eigentümliche Macht in

dem, was wir Erfahrungstatsache nennen? Wie läßt sich die Erfahrung erklären als eine solche dem Denken Gewißheit spendende Quelle? Selbst wenn es unmöglich ist diese Frage zu beantworten, so hätte Volkelt doch das merkwürdige Geheimnis unserer Erfahrungsfunktion erörtern müssen. Denn hier liegt eine ganz eigentümliche Tatsache vor.

Sowohl durch die Sinneswahrnehmung und die innere Wahrnehmung als durch die Denktätigkeiten bekommen wir Eindrücke oder Abdrücke in unserem Bewußtsein. Wir nennen sie Bewußtseinsvorgänge. Theoretisch betrachtet ließe sich nun denken, daß alle diese Bewußtseinsvorgänge, da sie ja alle intrasubjektive Bilder sind, von gleichem Wert wären. Wir besitzen sie ja alle mit unmittelbarer Gewißheit, sie gehören alle zur Selbstgewißheit des Bewußtseins. Allein das Merkwürdige ist, daß ein so großer Unterschied zwischen diesen Bewußtseinsbildern vorhanden ist. Die Bilder, die unser Bewußtsein durch äußere oder innere Wahrnehmung bekommt, haben für das Denken einen ganz anderen Wert als die übrigen Bewußtseinsvorgänge. Nur in Verbindung mit den ersten, nur durch Ordnung und Verknüpfung der Bewußtseinsvorgänge, die durch Wahrnehmung in uns hervorgebracht sind, erhält die Denktätigkeit Notwendigkeit und damit Gewißheit. Diese Tatsache liefert uns nun allerdings etwas zur Beleuchtung der oben gestellten schwierigen Frage.

Auch Volkelt meint, daß objektives, denknotwendiges Erkennen nur erzeugt werden kann, wo die zwei Erkenntnisprinzipien zusammenwirken. Aber wie wir eben gezeigt haben, kommt objektives Erkennen nicht überall zustande, wo die zwei Erkenntnisprinzipien zusammenwirken. Will das Denken seine eigenen Gedankenbilder verknüpfen, so wirken gewiß auch die zwei Erkenntnisprinzipien zusammen. Aber Denknotwendigkeit wird dadurch nicht erzeugt. Unsere Behauptung geht nun dahin: erst wenn die zwei verschiedenen transsubjektiven Forderungen, die der Wahrnehmung und die des Denkens zusammenwirken, entsteht die Gewißheit, die wir Denknotwendigkeit nennen. — Wie wir oben gegen Volkelt hervorhoben, daß die verschiedenen transsubjektiven For-

derungen und die ihnen entsprechenden Gewißheitsinstanzen zusammen als organische Einheit zur Bürgschaft der Existenz einer transsubjektiven Welt gemacht werden müssen, so finden wir, daß dasselbe organische Moment sich auch hier kundgibt, indem immer zwei verschiedene Gewißheitsinstanzen zusammenarbeiten müssen, wenn das Ergebnis mit dem Gefühl der Notwendigkeit in uns reagieren soll. Hier finde ich eine merkwürdige Kontrolleinrichtung unserer Organisation. Erfahrung allein gibt Gewißheit, doch weder Notwendigkeit noch objektives Erkennen. Denken ebenso. Miteinander ausgefüllt und durcheinander kontrolliert, geben sie zusammen objektives Erkennen.

Und von hier aus erhebt sich noch ein Einwand gegen Volkelts Erörterung des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Denken. Volkelt setzt voraus, daß, wo Erfahrung und Denken zusammenwirken, normal die Möglichkeit der Denknotwendigkeit gegeben sei. Aber dann ist es inkonsequent, daß er bei der Behandlung der äußersten Grenzen unseres objektiven Erkennens nicht auch das ethische und religiöse Erkennen mit hereingezogen hat. Denn nach der Religionsforschung des letzten Jahrhunderts läßt sich die alte Auffassung der Religion als einer oberen oder unteren Tätigkeit der Vernunft oder des Denkens wohl nicht mehr so oft vernehmen. Und gibt man zu, daß das Religiöse wie das Ethische erlebt und nicht durch logische Denkarbeit erzeugt wird, dann sehe ich keinen formellen Unterschied zwischen diesen inneren Wahrnehmungen und den übrigen inneren Wahrnehmungen, die ohne Weiteres als gültige Grundlage und Stoff für die Denktätigkeit anerkannt werden. Insofern wäre also zu untersuchen, unter welchen Umständen, in welchem Grade und in welchem Umfang die Denktätigkeit mit den religiös-ethischen Erfahrungen als Grundlage und Stoff von Notwendigkeit und Gewißheit begleitet werde. Ebenso die sehr interessante Frage, wie viel unbewußt-logische Umformung wir bei den religiös-ethischen Erfahrungen voraussetzen müssen und dürfen. — Daß dieser Erfahrungsstoff dem Denken vielleicht schwieriger zu bearbeiten und zu ordnen ist, sollte uns nicht abhalten, die Grenzen des Erkennens auch in dieser Richtung hin zu untersuchen. Der Umstand nun, daß so viele Leute in unserer Zeit die religiösen und ethischen Erlebnisse gar nicht gemacht haben, sollte uns auch nicht erschrecken. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie — allerdings so wie Volkelt sie gestellt hat — ist doch das objektive Erkennen nach seinen inneren Gesetzen zu untersuchen um die typischen Fälle zu finden, wo die Ergebnisse der Erkenntnisfunktionen mit dem Gefühl der Denknotwendigkeit in uns reagieren. Wo dies faktisch geschieht, da fragen wir nicht, ob es vielleicht heutzutage viele oder wenige Leute sind, die sich in solche Verhältnisse nicht setzen, genauer setzen wollen, daß sie überhaupt das Zwingende erleben können. — Die antireligiöse oder areligiöse Welle, die besonders im letzten Jahrhundert über die Wissenschaft hereingerollt ist, als eine ganz natürliche Reaktion gegen die Vermischung der intellektuellen und der religiösen Funktion, sollte uns nicht vergessen lassen, daß es zu den Eigentümlichkeiten der Art des Menschen, soweit die Geschichte reicht, gehört hat, das Religiöse in der einen oder anderen Form zu erleben.

Die Apriorifrage.

Die Erörterung der Probleme, die mit der Grundlegung der Erkenntnistheorie verbunden sind, hat Volkelt hiermit zu Ende geführt. Was er nun in einem letzten Kapitel gibt, nennt er „Schlußbetrachtungen“, und die Fragen, die hier zur Untersuchung gelangen, sind teils Folgerungen aus den früheren Ergebnissen, teils ein Ausblick über die weiteren Teile der Erkenntnistheorie, die jetzt nach der Grundlegung derselben einzusetzen haben.

Zuerst nimmt er die Apriorifrage und zieht hier die weiteren Konsequenzen aus seinen Erörterungen über das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken. Von Interesse ist schon der Unterschied, den er zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem psychologischen Apriori behauptet. Erkenntnistheoretisch hat sich ergeben, daß dem Denken im Verhältnis zur Erfahrung insofern ein Apriori zugeschrieben werden muß, als die Funktionen des Denkens nicht durch die reine Erfahrung gegeben werden. Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Allgemeinheit, Kontinuität, Kausalität und Regel-

mäßigkeit sind Bewußtseinsinhalte, die das Denken in der reinen Erfahrung nicht auffindet, sondern die es vielmehr zu ihr hinzupostuliert. Aber, sagt er nun weiter, damit ist uns die Tatsache nachgewiesen, daß faktisch die eigentümlichen Funktionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind. Die psychologische Apriorität dagegen will mehr besagen: daß die Funktionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können.

Die erkenntnistheoretische Apriorität behauptet, daß, soweit unser Bewußtsein reicht, keine Ableitung der Denkfunktionen von der Erfahrung möglich ist. Die psychologische Apriorität dagegen behauptet, daß überhaupt eine solche Ableitung unmöglich ist, daß es sowohl auf dem Wege des Unbewußtpsychischen als auf dem des Physiologischen unmöglich ist eine solche Ableitung verständlich zu machen. Im ersten Falle müßte man sich die Sache so denken, daß die Empfindungen und Wahrnehmungen durch gewisse Prozesse im Unbewußtpsychischen so umgestaltet würden, daß daraus Gedanken entsprängen. Aber ist einmal festgestellt, daß jene Verknüpfungsweisen des Denkens etwas schlechterdings Anderes und Neues gegenüber dem Erfahrungsstoffe sind, so ist nicht einzusehen, wie sich hinter dem Bewußtsein plötzlich dies Neue daraus entwickeln sollte. Im zweiten Falle wäre die Sache so zu denken, daß irgendwelche Lageveränderungen der Gehirnmoleküle aus den Empfindungen und Wahrnehmungen die Gedanken der Notwendigkeit u. s. w. entstehen lassen können. Aber schon die Bewußtseinseinheit überhaupt ist eine Leistung, die von allen Verschiebungen und Beziehungen der Gehirnmoleküle verschieden ist. Wie soll es das räumliche Auseinander zu einer ideellen Einheit bringen? Und was für die Bewußtseinseinheit überhaupt gilt, das gilt noch mehr für die Verknüpfungsweisen des Denkens. Denn diese stellen die intensivste, schärfste Bewußtseinseinheit dar.

Auch die Erklärung des Denkens durch Übung und Gewohnheit als eine durch Generationen hindurch mit Hilfe der Vererbung sich vollziehende Summierung kleiner und kleinster psychischer Abweichungen und Steigerungen läßt sich nicht halten. Vermag ich zwischen den Wahrnehmungen A und B

das Verhältnis der Notwendigheit nicht zu entdecken, so wird dies auch durch millionenfache Wiederholung derselben nicht möglich werden.

Die Form der psychologischen Apriorität näher festzustellen gehört nicht in die Erkenntnistheorie sondern in die Psychologie. Doch gibt Volkelt in kurzen Zügen seine Überzeugung darüber. — Er verwirft zuerst die alte Auffassung, daß gewisse fertige Gedanken angeboren sind. Das Apriorische ist vielmehr als eine Anlage zu fassen, die sich nur unter dem fortdauernden Anreiz der Sinneseindrücke entwickelt. In diesem letzten Satz findet er das Berechtigte der empiristischen Theorie, nämlich den Gedanken, daß die Anlage sich nur unter der Einwirkung äußerer Bedingungen entwickelt. Die Anlagen sind nicht unzusammenhängende, zerstreute Besitztümer, sondern bestehen lediglich in der Form einer bestimmten Gesetzmäßigkeit des Funktionierens, in einem Gesetzmäßigkeitskomplexe. Die Wahrnehmungen sind dann die Bedingungen, unter denen sich die allgemeinen gesetzmäßigen Tendenzen des Funktionierens zu bestimmten Funktionen verwirklichen. — Auch innerhalb der apriorischen Funktionen findet eine Auslösung der einen durch die andere statt: indem gewisse apriorische Funktionsrichtungen sich verwirklichen, treten neue Richtungen und Momente des Denkens an den Tag, die vorher sozusagen in zweiter Potenz latent waren. Und auf diese Weise ergibt sich eine Anordnung der subjektiven Verknüpfungsformen und der Kategorien, die sich als ein beziehungsreiches Netz von Funktionen darstellt, in welchem die isolierte äußerliche Nebenordnung zu organischen Abhängigkeitsverhältnissen vertieft ist.

Im Anschluß an die Apriorität tut Volkelt einen Ausblick in die Teleologie des Weltzusammenhanges. Der hier gewählte Gesichtspunkt ist von größtem Interesse. Schon bei der Erörterung der Transsubjektivität des Denkens hat er behauptet, daß diese transsubjektive Gültigkeit des Denkens sich nur dann verstehen läßt, wenn Denken und Sein aus einer einheitlichen Quelle herfließen. Jetzt kann er diesen Gedanken etwas näher bestimmen: Mit unseren Denkfunktionen können wir die transsubjektive Wirklichkeit erkennen, doch nicht so, daß die Funktionen des Denkens durch die Außen-

welt in uns erzeugt werden. Die Apriorität hat ja gezeigt, daß diese weder aus den Wahrnehmungen noch aus den Nervenvorgängen herstammen. Da nun die Außenwelt nur durch die Sinne und die Nerven auf uns wirken kann, so ist damit zugleich gesagt, daß die Denkfunktionen auch der Außenwelt gegenüber etwas durchaus Selbständiges und Ursprüngliches sind. Es besteht also Übereinstimmung zwischen zwei Gebieten, von denen ein jedes im Verhältnis zum anderen selbständig und ursprünglich dasteht. Das Denken richtet sich nur nach sich, auch die Außenwelt richtet sich nur nach sich und doch erfährt, indem das Denken sich in seinen Funktionen nur nach sich richtet, die Außenwelt darin bis zu einem gewissen Grade ihre ideelle Wiederholung. Diese Tatsache nun zwingt zu der Überzeugung, daß beide Seiten, Denken und Außenwelt, füreinander bestimmt, aufeinander hin angelegt sein müssen. Eine solche teleologische Beziehung aber kann nur herrühren von einem dem menschlichen, intelligenten Wollen analogen, also für jeden Fall intelligenten geistigen Prinzipe. Subjektives und Transsubjektives müssen in dem sich zweckvoll betätigenden letzten Grunde irgendwie zusammengehen.

Hier finde ich die Teleologie von einer ganz neuen Seite gesehen und nachgewiesen. Erkennt man erst die Transsubjektivität des Denkens an, d. h. entschließt man sich erst den Solipsismus zu verlassen, der Denknotwendigkeit zu vertrauen, dann würde die Möglichkeit des Erkennens einer Außenwelt ganz unerklärlich sein ohne die Annahme dieses Füreinanderbestimmtseins. Und noch überzeugender wird diese Tatsache, wenn man festhält, daß das Denken seine Funktionen oder seine Normen gar nicht der Außenwelt abgelernt oder abgelauscht hat. Wäre es so, daß das Denken von der Erfahrung seine Normen bekäme, dann wäre die Übereinstimmung ziemlich selbstverständlich und enthielte dann keinen Beweis für eine Teleologie. Da aber das Denken durch die Erfahrung die Außenwelt nur als Rohstoff bekommt und so nach seinen eigenen Zeichnungen das Gebäude auffährt, dann ist die Übereinstimmung zwischen dem Gebäude des Denkens und demjenigen der Außenwelt eine Tatsache, die wieder von dem Denken geordnet und kausal verknüpft werden muß, d. h. wir werden denknotwendig zu einer Teleologie geführt.

Andere Erkenntnisprinzipien.

Volkelt hat bei der bisherigen Untersuchung die Möglichkeit vorausgesetzt, daß es vielleicht noch mehrere Erkenntnisprinzipien gebe, und geht nun zuletzt zu einer Untersuchung der verschiedenen Gewißheitsprinzipien, die von anderen jemals aufgestellt worden sind.

1. Die moralische Gewißheit.

Das Eigentümliche bei der moralischen Gewißheit ist, daß einzelne Vorstellungen nicht als theoretische Gebilde in unserem Bewußtsein vorübergehen, sondern sich in ein inniges Verhältnis zu unserem Wollen setzen. Unser Wollen ist unabwendbar genötigt sich angesichts dieser Vorstellungen zu sagen, daß es seine unbedingte Pflicht ist, den Inhalt derselben zu verwirklichen. Frage ich mich, warum dieser Inhalt nicht unverwirklicht bleiben darf, so antworte ich: weil ich gewiß bin, daß dieser Inhalt einen Teil des Guten bildet. Dazu kommt eine weitere, allgemeinere Gewißheit, die erst diejenige moralische Gewißheit bildet, die in der Philosophie zuweilen als objektives Erhenntnisprinzip verwendet wird: indem sich mir ein Inhalt als seinsollend aufdrängt, habe ich darin implicite zugleich die Überzeugung, daß das Gute auf objektiver Grundlage ruht, daß es eine Vernichtung der Sittlichkeit wäre, wenn wir nur glaubten, daß es ein in sich Wertvolles, ein unbedingtes Sollen gebe.

Die Frage ist nun: vermag die moralische Gewißheit den auf ihrer Grundlage entsprungenen Überzeugungen den Charakter der Objektivität zu geben? Vermag die moralische Gewißheit uns „Erkenntnis“ zu geben, d. h. eine Gewißheit mit dem Charakter der Sachlichkeit und Allgemeingültigkeit? Die Selbstbeobachtung antwortet: das moralische Gewißwerden ist rein unmittelbarer Art. Den Inhalt, dessen wir gewiß werden, in sich zu vermitteln und ihn zu begründen liegt gänzlich außerhalb seines Könnens. Es sind lauter isolierte, unverknüpfte Offenbarungen, deren uns das natürliche Bewußtsein versichert. — Wenn Kant glaubte, daß alle die Vermittelungen, durch die ihm der freie Wille, der höchste moralische Gesetzgeber und das künftige Leben gewiß

geworden waren, unmittelbare Leistungen der moralischen Gewißheit seien, so irrte er. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß diese Vermittelungen sämtlich Zutaten des logischen Erkennens sind. Die moralische Gewißheit kann der Wissenschaft höchstens rohe Bausteine liefern, niemals ist sie vermögend auch nur einen einzigen wissenschaftlichen Satz aufzustellen.

Die religiöse Gewißheit wird als noch subjektiver als die moralische aus demselben Grunde verworfen.

Wie wir oben hervorhoben, wurde Volkelts Übergang von subjektiven Wissen zum objektiven Erkennen ausschließlich auf die Gewißheit der Denknotwendigkeit gebaut, und, wie wir nachzuweisen versuchten, durch eine falsche Bevorzugung dieser einen Gewißheitsinstanz. Er sah niemals die Gewißheitsinstanzen unter dem organischen Gesichtspunkt, sondern griff eine einzelne heraus und baute darauf sein System, als ob die anderen Gewißheitsprinzipien gar nicht existierten. Dies unmethodische Hervorgehen rächt sich natürlich, und soweit ich sehe, in drei Hinsichten: dort wo er eine Glaubensgrundlage für das transsubjektive Erkennen sucht, hat der mangelhafte Blick für das Organische unserer geistigen Funktionen kein zureichendes Fundament für die Forderung der transsubjektiven Gültigkeit unseres Erkennens gefunden[1]). Hier kommt die Behandlung dieser Erkenntnisprinzipien als ein äußerliches Anhängsel. Dort wäre eine Zusammenstellung und Vergleichung der Leistungsfähigkeit und des Leistungsgebietes jeder einzelnen dieser organisch wirkenden Gewißheitsprinzipien an ihrem Platz gewesen. Drittens erscheint als Folge dieser unmethodischen Behandlungsweise auch die Tatsache, daß Volkelt diese verschiedenen Gewißheitsinstanzen nur einzeln erörtert, ohne den eventuellen organischen Zusammenhang zu untersuchen, sowie er es systematisch und konsequent durchgeführt hat mit den zwei von ihm herausgegriffenen Gewißheiten: Erfahrung und Denken. Die anderen Gewißheiten betrachtet er nur von dem einen Gesichtspunkt aus: geben sie uns objektives Erkennen? Dagegen nicht unter dem Gesichtspunkt des Zusammenwirkens mit dem

[1]) Siehe oben S. 31.

Denken, was doch zu einer vollständigen Grundlegung der Erkenntnistheorie gehören müßte, sobald man diese Erscheinungen als Gewißheitsarten annähme.

Was Volkelt von seinem Gesichtspunkt aus von dem einzelnen Gewißheitsprinzip ausführt, ist dagegen von großer Bedeutung. Die Widerlegung der Leistungsfähigkeit der moralischen Gewißheit, so wie sie von Kant und Fechner dargestellt wurde, ist eine bedeutende Leistung Volkelts. Der Fehler Kants, daß er auf die moralische Gewißheit die übersinnliche Welt mit felsenfester Allgemeingültigkeit begründen zu können glaubte, ist besonders von den Neukantianern hervorgehoben und aus dem System ausgeschieden worden. Aber soweit meine Kenntnis reicht, ist Volkelt der Erste, der diesen Fehler erkenntnistheoretisch widerlegt hat.

Volkelt hat nachgewiesen, daß die moralische und religiöse Gewißheit uns nur isolierte unverknüpfte Offenbarungen darbietet. Zum Denken stehen insofern die religiös-ethische Gewißheit und die Gewißheit der „reinen Erfahrung“ gleich. Sie geben beide unmittelbare Gewißheit, aber niemals eine geordnete Reihe von Bildern. Demnach ist es ganz selbstverständlich, wenn Volkelt sagt, daß die moralische Gewißheit nirgends an Stelle des empirisch-logischen Verfahrens treten kann. Soll die moralische Gewißheit beim Erkennen mitwirken, so natürlich in derselben Weise wie die Erfahrungsgewißheit: in Verbindung mit dem Denken. — Wenn er weiter sagt, daß sie nur in gewissen Zweigen der Philosophie verwendet werden darf, so ist dies ebenso natürlich, als daß Sinneswahrnehmungen nur in einzelnen Zweigen der Wissenschaft verwendet werden dürfen. Aber wenn er zuletzt sagt, daß es in den Disziplinen, wo die moralische Gewißheit Anwendung findet, in der Ethik, Religionsphilosophie und Metaphysik unerlaubt sei, einfach auf Grundlage der moralischen Gewißheit irgendwelche Wahrheiten einzuführen, dann scheint der Gesichtspunkt ein wenig verdunkelt. Wenn er die moralische Gewißheit in Gegensatz zu der gewöhnlich empirisch-logischen Weise setzt[1]), dann läßt sich nicht verstehen, daß er der moralischen Gewißheit überhaupt Platz in einer Wissen-

[1]) Erfahrung und Denken S. 515.

schaft geben will. Dann ist sie in wissenschaftlicher Hinsicht ebenso unbrauchbar wie er von der reinen Erfahrung nachgewiesen hat. — Andererseits zeigt Volkelts Untersuchung über die unbewußt-logische Umbildung der Erfahrung, daß es uns unmöglich ist, Eindrücke durch die verschiedenen Gewißheitsarten zu bekommen, ohne daß diesen Eindrücken ihre Form vom Denken irgendwie gegeben wird. Hätte nun Volkelt diese Gedankenreihe weiter verfolgt, dann wäre er natürlich und notwendig zu der Frage gekommen: inwieweit gibt uns das Zusammenwirken der moralischen Gewißheit und des Denkens die Gewißheit der Denknotwendigkeit. Dann wäre also die moralische Gewißheit nicht in Gegensatz zu „der gewöhnlichen empirisch-logischen Weise" gesetzt, sondern wäre dann dieselbe Form nur mit einem anderen Inhalt. Statt den gewöhnlichen inneren Wahrnehmungen wären hier ethische innere Wahrnehmungen vom Denken umzubilden. Was sich nun auf diese Weise als denknotwendig darstellte, hätte dann natürlich wissenschaftlich dieselbe Objektivität wie jedes andere logisch notwendige Ergebnis.

2. Die Gewißheit der intuitiven Wahrnehmung.

Unleugbar knüpft sich an sämtliche Wahrnehmungen der Glaube, daß es Dinge und Eigenschaften der Außenwelt selbst sind, die wir wahrnehmen. Und dieser Glaube ist so stark, daß er sich gegen den theoretischen Standpunkt, den der Wahrnehmende in der Frage nach der Beschaffenheit der Außenwelt einnimmt gänzlich gleichgültig verhält. Der Wahrnehmungsinhalt ist für uns überhaupt gar nicht anders vorhanden als mit diesem unwiderstehlichen und unvertilgbaren Schein der Außenexistenz. Erst eine spätere Reflexion bringt uns zum Bewußtsein, daß in diesem Akte zwei Faktoren zu unterscheiden sind: die Wahrnehmung und der Glaube die Außenwelt selbst wahrzunehmen. Und da dieser Glaube die unentbehrliche Grundlage unseres ganzen Handelns und Lebens ist, so ist um so verständlicher, daß dieses praktische und subjektive Gewißheitsprinzip auch als theoretisches und objektives Erkenntnisprinzip verwechselt worden ist. Jede Wahrnehmung sagt uns mit nicht zu mißverstehender Stimme, daß

in ihr unser Bewußtsein in scheidewandlose Beziehung zur Außenwelt trete.

Hier scheint es, als ob wir das unmittelbare scheidewandlose Innewerden des Transsubjektiven wirklich gefunden hätten, als hätten wir das Vermögen entdeckt, das uns das Transsubjektive erschließe, nicht bloß seine Existenz sondern auch seine Existenzweise. Zwei Tatsachen sprechen jedoch dagegen: Die Wahrnehmung zeigt uns die transsubjektive Existenz der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Temperaturqualitäten mit nicht weniger unmittelbarem und unwiderstehlichem Scheine als die transsubjektive Existenz einer körperlichen Außenwelt. Und wollte man nun wie Kirchmann und Riehl die Empfindungsqualitäten ohne Auswahl für transsubjektiv erklären, so steht doch die Tatsache fest, daß es viele Empfindungsinhalte gibt, die wir nachträglich als Täuschungen beurteilen. Die Empfindungen, die wir im Traum, Fieberwahn u. dgl. haben, drängen uns, während wir sie haben, gleichfalls den Glauben auf, daß uns in ihnen ein Transsubjektives kund werde. Und trifft man erst unter dem Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt eine Auswahl und gibt einen Teil davon als subjektiv preis, dann hat man doch das Erkenntnisprinzip des intuitiven Wahrnehmens schon aufgegeben. Dann ist anerkannt, daß es die Kritik des Denkens ist, wonach sich der transsubjektive Wert des Empfindens und Wahrnehmens bestimmt. Zweitens: hätte die Gewißheit der intuitiven Wahrnehmung Recht, so müßten die Empfindungsinhalte als solche die Außenwelt sein. Denn die Gewißheit enthält unmittelbar die Forderung, uns nicht Bilder, sondern die Dinge selbst zu geben.

Dazu kommt noch, daß diese Gewißheit ebenso wie die moralische auf keine sachliche Notwendigkeit Anspruch zu erheben berechtigt ist, sondern das Gepräge einer instinktiven, blinden Gewißheit trägt, die auf ihren Wahrheitsgehalt hin immer erst geprüft werden muß.

Die ästhetische Gewißheit d. h. die Gewißheit die sich durch Phantasieanschauung der Schönheit und Harmonie aufdrängt und uns versichert, daß der Welt Schönheit und Harmonie zugrunde liege, ist ebenso subjektiv und alogisch wie die sogen. naiv realistische, die eben besprochen ist, und läßt sich deswegen auch nicht als Erkenntnisprinzip verwenden.

3. Die Gewißheit der intuitiven Selbsterfassung.

In meinem Lebensgefühl, in meinem Selbstgefühl bin ich meiner als eines wesenhaften Selbstes gewiß. Mein Lebens- und Wirklichkeitsgefühl verbietet es mir, mein Ich für bloßen Schein zu halten. In der intuitiven Selbsterfassung ergreife ich also das Ich als metaphysische Wesenheit. Und indem ich mich selbst in meiner Lebenskraft erfasse, bin ich zugleich überzeugt, auch den Kern der Natur damit unmittelbar zu ergreifen. — Besonders interessant ist hier zu sehen, wie Volkelt diese Gewißheit von der Renaissance ab über Decartes, Jacobi, Fichte bis zu Schopenhauers Willensmetaphysisch verfolgt.

Von dieser Gewißheit gilt, was oben von dem übrigen gesagt ist: sie ist eine intensive, vielsagende, aber in sich zusammenhanglose, unverknüpfte Totalität und läßt sich deswegen als objektives Erkenntnisprinzip ebensowenig wie die genannten verwerten.

Das vollständige System.

Besteht die allgemeine Aufgabe der Erkenntnistheorie in der Lösung der Frage, ob und inwieweit eine objektive Erkenntnis möglich sei, so hat der grundlegende Teil von dieser Aufgabe so viel gelöst: die Gewißheitsprinzipien, durch die allein das objektive Erkennen möglich wird, sind in ihrer allgemeinen Bedeutung und Leistungsfähigkeit aufgewiesen. Die weiteren Teile haben nun die allgemeinen Bedingungen aufzuweisen, die erfüllt werden müssen, wenn das Erkennen auf Grundlage der dargelegten Gewißheitsprinzipien zustande kommen soll, oder näher bestimmt: es werden die allgemeinen Forderungen zu entwickeln sein, denen die logische Bearbeitung der Erfahrung gerecht werden muß, die allgemeinen Normen zu bestimmen, welchen die logische Bearbeitung der Erfahrung sich unterwerfen müsse, um ihr Ziel zu erreichen.

Die Normen nun, nach denen sich das logisch-empirische Erkennen zu richten hat, sind zweierlei: die einen sind derart, daß sie von dem Denken als solchem, die anderen derart,

daß sie dem Erkennen durch das geforderte Zusammentreten des Denkens mit der Erfahrung vorgeschrieben werden. Damit ergeben sich zwei Hauptteile. In dem einen werden die apriorischen Funktionen zu behandeln sein, in dem anderen die sogen. Methodenlehre d. h. die Lehre von demjenigen Zusammenhang von Normen, der sich ergibt aus der Grundforderung, daß die Erfahrung logisch zu bearbeiten sei. — Die dem Denken entstammenden Funktionen sind doppelter Art: teils bilden sie das, was oben als der subjektive Apparat des Denkens bezeichnet wurde, teils sind sie Funktionen, die das Denken zugleich als einen transsubjektiven Gegenstand setzt: die Kategorien.

Demgemäß zerfällt der erste Hauptteil in zwei Abschnitte. Der erste von diesen hat die Aufgabe, das logische Verknüpfen als solches gesetzmäßig zu gliedern und auseinanderzusetzen; der zweite hat die aus dem Denken stammenden transsubjektiven Forderungen allgemeiner Art in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhang zu erörtern. Dazu kommt endlich das Seitenstück zur Kategorienlehre, die Lehre von der reinen Erfahrung oder den Anschauungsformen. Die Erfahrung als solche vermag dem Erkennen keine Normen vorzuschreiben, wohl aber tritt sie uns mit gewissen allgemeinsten Formen (Zeit und Raum) entgegen, in betreff deren sich das Denken fragen muß, in welchem Sinne und Umfange sie eine Norm für den transsubjektiv gültigen Erkenntnisinhalt bilden.

Demgemäß haben wir die fünf Teile der Erkenntnistheorie: 1. den grundlegenden Teil als Lehre von den Erkenntnisprinzipien. 2. Die Lehre von den Verknüpfungsformen des Denkens = reine Logik. 3. Die Lehre von den reinen Anschauungsformen. 4. Die Kategorienlehre. 5. Die Methodenlehre.

So ergibt sich durch den Gang der Erkenntnistheorie, daß es neben ihr eine Logik als selbständige Wissenschaft nicht geben kann. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie selber führt zu der Behandlung der Begriffe, Urteile, Schlüsse und Methoden. — Die formale Logik liegt nun am weitesten vom richtigen Weg ab. Denn die Formen und Gesetze des Denkens erhalten ihren Wert und ihre Bedeutung erst durch den Zweck des Erkennens. Die formale Logik ruht deshalb auf einer

natur- und sachwidrigen Abstraktion. Wenn auch z. B. die Geometrie auf einer solchen Abstraktion beruht, so ist doch zu bemerken, daß der Raum das ist, was er ist, ganz und rein für sich, ohne Rücksicht auf die ihn ausfüllenden Körper. — Dazu kommt der weitere Nachteil, daß die Logik ja die Formen und Gesetze des Denkens ohne Rücksicht auf ihre Leistungsfähigkeit für das Erkennen betrachtet, und dann die Formen und Gesetze des Denkens gänzlich beiseite lassen muß, die von ihrer Beziehung zum Erkennen nicht losgelöst werden können, also die Kategorien.

Läßt sich auf diese Weise ziemlich einfach das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Logik bestimmen, so ist das Verhältnis zur Metaphysik etwas schwieriger. Raum und Zeit, Einheit und Vielheit, Kausalität und Substanz, Endliches und Unendliches sind Begriffe, mit denen sich sowohl die Metaphysik als auch der dritte und vierte Teil der Erkenntnistheorie zu beschäftigen haben. — Der Unterschied zwischen beiden ist zu suchen in der verschiedenen Methode: die Erkenntnistheorie fragt, welche Normen für das objektive Erkennen in den Anschauungsformen und den Kategorien liegen. Die Methode besteht hier in der Selbstbesinnung des Denkens. Die sinnliche Erfahrungswelt wird nicht ausdrücklich herbeigezogen, nur als selbstverständliche Grundlage vorausgesetzt. Die Metaphysik dagegen wendet sich mit ihrer Frage direkt an das transsubjektive Sein; sie fragt, in welchen Gesetzen und Formen die Wirklichkeit gemäß den Anschauungsformen und Kategorien zu denken sei. Die Metaphysik geht daher von Eigentümlichkeiten der sinnlichen und geistigen Erfahrungswelt aus, und sucht zu entscheiden, wie dieselbe logisch zu ordnen sei.

Hiermit hat nun Volkelt die schon am Anfang gestellte Frage nach der Stellung der Erkenntnistheorie neben den anderen verwandten Wissenschaften schließlich beantworten können. Und es ist von Interesse, zu sehen, welche grundlegende Bedeutung für die Philosophie wie für die Wissenschaft überhaupt er der Erkenntnistheorie zuschreibt. In fast allen Lagern der gegenwärtigen Philosophie kann man eine ähnliche Stromrichtung wahrnehmen. Bisher hat doch niemand die Stellung der Erkenntnistheorie besonders der Logik und

Psychologie gegenüber so konsequent und energisch bestimmt. Und an dem, was er hier festgestellt hat, läßt sich kaum rütteln, jedenfalls nicht von denen, die in der Erkenntnistheorie von dem radikalen Zweifel ausgehen wollen. — Mit seiner Methode hat Volkelt gewiß die Richtung der künftigen erkenntnistheoretischen Forschung angegeben, den zwar schwierigen aber doch einzig möglichen Weg betreten, der uns vom subjektiven Wissen zum okjektiven Erkennen führen kann.

Literatur.

Cassirer: Das Erkenntnisproblem. 1906/07.
Dürr: Über die Grenzen der Gewißheit. 1903.
Falchenberg: Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. 1908.
Frank: System der christlichen Gewißheit. 2. Aufl. 1881.
Höffding: Den nyere Filosofis historie. 2. Udg. 1903.
Volkelt: Immanuel Kants Erkenntnistheorie. 1879.
— Über die Möglichkeit der Metaphysik. 1884.
— Erfahrung und Denken. 1886.
— Die Erinnerungsgewißheit. Z.Ph.ph.Kr. Bd. 118.
— Das Denken als Hilfsvorstellungstätigkeit und als Anpassungsvorgang. Z.Ph.ph.Kr. Bd. 96 u. 97.
— Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906.

Lebenslauf.

Ich, Ole Hallesby, norwegischer Staatsangehörigkeit, evangelischer Konfession, bin geboren 5. August 1879 in Aremark, Norwegen, als Sohn des Landmannes Christian Hallesby und seiner Ehefrau Lina, geb. Dahl. Nach Besuch der Volksschule in Aremark und des humanistischen Gymnasiums in Christiania legte ich am 3. Juli 1897 das „Examen artium" ab und bezog im September desselben Jahres die Universität Christiania, wo ich am 30. Juni 1898 das „Examen philosophicum", und im Juni 1899 das „Examen hebraicum" absolvierte. Am 11. Juni 1903 habe ich nach einem Studium von 12 Semestern das theoretisch-theologische Staatsexamen, und am 18. Dezember desselben Jahres das praktisch-theologische Examen bestanden. Darnach war ich, ohne eine amtliche Stellung zu übernehmen, teils mit theoretischer, teils mit praktischer Arbeit beschäftigt, bis ich im Januar vorigen Jahres eine Studienreise nach Deutschland antrat, wo ich die Universitäten Greifswald, Leipzig, Heidelberg und Erlangen besucht habe.

Vorstehende Arbeit habe ich unter der Leitung des Herrn Professors D. Falchenberg, dem ich hiermit meinen ehrerbietigen Dank ausspreche, verfaßt.

